Sf. Anselm din Canterbury

Monologion despre esența divinității

BIBLIOTECA

APOSTROF

Filosofie
medievală

Sf. Anselm din Canterbury

Monologion

Filosofie medievală

Sancti Anselmi Cantuariensis

De divinitatis essentia Monologion

Sf. Anselm din Canterbury

Monologion despre esenţa divinităţii

Traducere din limba latină,
note şi postfaţă de
Alexander Baumgarten

BIBLIOTECA
APOSTROF
Cluj, 1998

Carte apărută cu sprijinul
FUNDAȚIEI SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

© Editura „Biblioteca Apostrof", 1998
3400 Cluj
str. Iaşilor, nr. 14
tel/fax.: 064/432444

ISBN 973-9279-09-0

T.L. se virează la: Uniunea Scriitorilor din România
cont 45101032 BCR; filiala sector I, Bucureşti

Notă introductivă

Versiunea de față reprezintă traducerea integrală a *Monologion*-ului Sfântului Anselm din Canterbury, după *Patrologiae cursus completus, series latina,* vol. 159 (14 1a-223b). Ea reprezintă continuarea proiectului început cu traducerea *Proslogion*-ului Sfântului Anselm, volum apărut la editura *Biblioteca Apostrof* în anul 1996. Scrise între anii 1076-1078, cele două tratate au fost gândite complementar de autorul lor, care a încercat să constituie un discurs rațional cu privire la esența (*Monologion*) și la existența (*Proslogion*) lui Dumnezeu. Mă bucur să prezint, sub auspiciile aceleiași edituri, traducerea ambelor tratate.

Diferențele dintre textul latin editat de *Patrologia* abatelui J.Migne și textul latin stabilit de Italo Sciuto (1995, cf. bibliografia de la sfârșitul prezentului volum) le-am semnalat în note. Semnele „ < , > " reprezintă adăugiri în textul românesc care contribuie la claritatea traducerii.

Am tradus acest tratat ocolind în mod intenționat unele expresii obișnuite ale limbajului teologic românesc: astfel, neaoșismele *a purcede, a pogorî* etc. au fost înlocuite cu variante literare: *a proveni, a coborî, etc.*, sperând să ofer cititorului un bun echilibru între claritatea literară a tot ceea ce poate fi rostit și limita discretă a inefabilului.

De asemenea, pentru substantivul latin *creatura* am preferat cuvântul echivalent *creatură*, pentru a reda limpede raportul de *creație* dintre Dumnezeu și ființa creată. Am nesocotit astfel intenționat orice sens peiorativ al substantivului *creatură*, posibil în limba română.

Mulțumesc pe această cale domnului prof. univ. dr. Gh. Vlăduțescu pentru sugestiile terminologice și indicațiile

bibliografice primite. De asemenea, mulțumesc *Fundației Culturale „Apostrof"* pentru deschiderea cu care a primit proiectul acestei traduceri, *Fundației Soros pentru o Societate Deschisă* și firmei *Sunny Invest SRL* pentru sprijinul financiar acordat.

Al. Baumgarten

Prefață

Unii frați **[142a]** m-au rugat adesea și cu râvnă să aștern în scris, **[143a]** în chipul acestei meditații[1], cuvintele mele privitoare la cele care se cuvin gândite despre esența divină, rostite în predici obișnuite către ei și către cei care au adunat la un loc această meditație. Ei mi-au hotărât dinainte și forma de a scrie, mai degrabă după voința lor decît după ușurința lucrului sau puterea mea și – anume – în ce măsură nimic să nu convingă în profunzime, în ea, prin autoritatea Scripturii, ci orice definiție care s-ar susține în fiecare cercetare să prezinte un stil clar și argumente de rând, într-o dezbatere simplă. Apoi, necesitatea raționamentului să fie gîndită pe scurt, iar claritatea adevărului să se arate cu evidență. Căci ei au dorit să nu nesocotesc a

[1] Modalitatea similară în care începe *Proslogion*-ul și dialogul *De ce s-a făcut Dumnezeu om* ne sugerează prezența unei figuri de stil cu care Anselm pregătește o evaziune auctorială: îndrăzneala folosirii aproape exclusiv a demersului logic într-un tratat care are ca obiect esența supremă ar putea fi ușor de atenuat prin simularea unei cereri exterioare căreia Anselm i s-ar supune. Pe de altă parte, ne aflăm într-un secol în care ideea unei neîncrederi în puterea rațiunii își avea reprezentantul în Petrus Damianus (1007-1072). In al treilea rând, ideea începerii unei lucrări prin invocarea celor care au cerut compunerea ei este o modă prezentă și la Quintilian, *De Inst. orat.*, I, 1,: „*Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus inpenderam, cum a me quidam familiariter postularent, ut aliquid de ratione dicendi componerem, diu sum equidem reluctatus* (...) – În urma unei odihne datorate străduniilor mele per care le-am sacrificat timp de 20 de ani tinerilor pentru a-i educa, când unii au cerut de la mine cu prietenie să compun ceva despre modalitatea vorbirii, mult timp am respins aceasta (...)." Similaritatea cu Anselm este foarte mare: regăsim în toate acele lucrări pomenite evaziunea auctorială sub două forme: lucrarea este scrisă „la cerere", iar autorul „se opune" inițial rugăminților de a scrie.

mă împotrivi cu asprime vorbelor de rând şi obiecţiilor care mi se aduc. Cumpănind cu mine însumi în privinţa lucrării, [b] am încercat să mă sustrag de la ceea ce multă vreme refuzasem să încerc din multe motive: cu cît preferau cu mai multă uşurinţă ceea ce ceruseră în folosul lor, cu atât mai mult îmi impuneau mie, în fapt, ceva mai dificil. Până la urmă, totuşi, învins când prin puţinătatea modestă a rugăciunilor, când prin onoarea <ce mi-o aducea> stăruinţa lor de a nu-i nesocoti, fără voie, din pricina dificultăţii lucrului şi a slăbiciunii minţii mele, am început ceea ce îmi cereau. Dar bucuros de dragostea lor, le-am împlinit cât am putut restricţia. Iar dacă aş spera ca tot ce voi face cunoscut numai celor care mi-au cerut-o, să fie respins puţin după aceea de cei care disprețuiesc un lucru de nimica, spre a fi uitat, ştiu că nu voi putea astfel mulţumi pe cei ce m-au rugat, [c] pe măsura limitei impuse de rugăminţile lor.

Nu ştiu cum s-a petrecut, împotriva dorinţei <mele>, că nu numai susnumiţii fraţi, ci şi mulţi alţii erau puşi în dificultatea de a învinui Scriptura însăşi, fiecare citând-o după cât îşi aducea aminte. Respingînd adesea aceasta, eu nu am putut descoperi să fi spus aici ceva care să nu fi fost cuprins în scrierile Părinţilor catolici[2] şi ale Preafericitului[3] Augustin. De aceea, dacă i se va părea cuiva că aş fi prezentat în acelaşi opuscul ceva care fie că nu este cu totul nou, fie că se opune adevărului, îl rog să-l dea în vileag pe posesorul nelegitim al noutăţii sau falsitatea susţinerii, dar înainte de aceasta să consulte cu atenţie scrierea *Despre Treime* a pomenitului doctor Augustin, [144a] şi abia apoi să judece, potrivit cu ea, micul meu tratat. Cînd am spus că desăvârşita Treime poate fi rostită ca <fiind> trei

---

[2] Faptul că Sfinţii Părinţi ai Bisericii creştine sunt numiţi „catolici" nu are nici o legătură cu separarea de la 1054, ci atestă faptul că semnificaţia termenului *catolicus* era încă aceea, originară, de *„universal"*.

[3] Formaţia teoretică a Sf. Anselm ţine de un mediu monastic de tradiţie augustiniană, ai cărei moştenitori vor fi, în secolele următoare, Sfântul Bonaventura şi, în general, întreaga cultură franciscană.

substanţe, i-am urmat pe Greci, care susţin <că sunt> trei substanţe într-o singură esenţă, prin aceeaşi credinţă prin care noi susţinem cele trei persoane într-o singură substanţă. Ceea ce ei înţeleg, în cazul lui Dumnezeu, prin *substanţă*, este ceea ce noi <înţelegem> prin *persoane*[4]. Dar tot ceea ce am spus acolo, punîndu-mă în locul celui care dispută şi cercetează cu sine, în singurătate, lucrurile care nu fuseseră mai înainte observate[5], a fost rostit după cum ştiam că doresc ei şi după cum încercam să dau curs cererii. Rog însă, şi cer cu insistenţă ca, în cazul în care cineva ar dori să transcrie acest mic tratat, să se îngrijească să pună această prefaţă la începutul cărţii, înainte de capitolele însele. Căci eu consider că a cunoaşte mai întâi prin ce intenţie sau în ce chip sunt dezbătute acestea este de folos în înţelegerea celor scrise aici. **[b]** Cred că, dacă cineva va vedea mai întîi această prefaţă, nu va judeca la întâmplare când va găsi ceva ce s-a rostit împotriva părerii lui.

---

[4] Realizarea corespondenţei îi aparţine lui Anicius Manlius Severinus Boetius, în tratatul *De duabus naturis – Despre cele două naturi* (cf. P.L. vol. 64, coll. 1338-1354, cap. III), în care defineşte persoana ca o *„rationalis naturae individua substantia* – substanţa individuală a unei naturi raţionale". Astfel, termenul grecesc de ὑποκείμενον, tradus în limba latină cu *substantia*, nu îşi va păstra odată cu traducerea şi semnificaţia, ci această semnificaţie va fi preluată de *persona*.

[5] *„(...) sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset"* – pasajul este extrem de asemănător formulării din *Proslogion* (223b), unde se spune: *„(...) in persona alicuius secum tacite quae nesciat investigantis* – punându-mă în locul celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neştiute". Un pasaj similar apare în *Monologion*, 144c., 186c, etc. Sf. Anselm inventează un *rol*, pentru care foloseşte substantivul *persona* la ablativ cu prepoziţia *sub* şi respectiv *in*, pentru un personaj generic despre a cărui gândire Sf. Anselm încearcă să arate că singură, prin puterea ei, poate ajunge la Dumnezeu, într-un anume fel. Aceeaşi *persona* va reapare în *Proslogion*, 227 c-d ca şi *nesocotit (insipiens)*, adică personajul generic care are la dispoziţie o minte raţională, dar care ar putea să-l nege pe Dumnezeu dacă nu şi-ar conduce raţiunea până la ultimele sale consecinţe.

Cap. 1.

Că există ceva mult mai bun, mai măreț și mai desăvârșit decât toate cele ce sunt

Dacă cineva [c] ar ignora, neauzind, sau din necredință, natura unică și desăvârșită între toate cele ce sunt, suficientă sieși în fericire eternă, care dă <ființă> și face toate celelalte lucruri care sunt ceva și care sunt în vreun fel bune prin [145a] atotputernicia și bunătatea sa, ca și multe altele pe care le credem în mod necesar cu privire la Dumnezeu sau la creatura sa, <el ar putea să> considere, chiar dacă este înzestrat cu o minte mediocră, că în privința acestora s-ar putea convinge pe sine cel puțin printr-un argument. Pentru că aceasta se poate face în mai multe chipuri, eu aș lua în considerare unul pe care îl văd cel mai potrivit. De altminteri, pentru că toți doresc să se bucure de aceste temeiuri pe care le consideră bune, este evident că există un moment în care ochiul minții se îndreaptă spre a-l cerceta pe cel de la care sunt bune cele pe care el nu le dorește decât judecând că sunt astfel, pentru ca mai apoi, rațiunea conducându-l și înaintând către ele, să răzbată la ceea ce ignora în lipsa ei. Dacă voi fi spus totuși în această privință ceva ce nu dovedește o autoritate superioară, [b] doresc să fiu înțeles astfel: chiar dacă se va trage o concluzie din raționamente aproape necesare, pe care le voi închipui eu, să nu se spună din această cauză că ele sunt cu totul necesare, ci numai că lucrurile se pot deocamdată vedea astfel. Este prin urmare ușor să spună cineva cu sine în tăcere: întrucât există nenumărate bunuri, a căror diversitate o experimentăm prin simțurile corporale și o analizăm prin rațiunea de care dispune mintea, oare nu s-ar cuveni să credem că există ceva unic prin care sunt una toate aceste bunuri care, fiecare în parte, sunt bunuri? Sau poate că sunt bunuri una prin alta. Este cu totul sigur, și pentru cei care doresc să-și întoarcă privirea <de la aceasta>, că orice și-ar primi numele de la

ceva, aşa încât l-ar primi, în schimb, mai mult sau mai puţin sau în mod egal, ar primi acest nume prin ceva care nu este înţeles în cele diverse ca fiind unul sau altul, ci un acelaşi, fie că este considerat egal sau inegal cu ele. Căci toate cele [c] ce sunt înţelese la rândul lor ca fiind drepte, fie în aceeaşi măsură, fie în măsură mai mare sau mai mică, nu pot fi înţelese astfel decât prin dreptatea însăşi, care nu este una sau alta dintre cele diverse. Prin urmare, fiindcă este sigur că toate cele bune, dacă sunt socotite la rândul lor, sunt bune fie în mod egal, fie în mod inegal, este necesar ca toate să fie bune prin ceva care să fie înţeles la fel în bunurile diverse, deşi uneori s-ar părea că bunurile se spun unul prin altul.

Prin altul se pare că se spune bun despre un cal că este puternic şi despre un altul că este iute[6]. Fiindcă s-ar părea că binele este spus <aici> prin tărie şi respectiv, prin viteză, pare că totuşi tăria şi iuţeala [146a] nu sunt unul şi acelaşi lucru. Într-adevăr, dacă acest cal este bun pentru că este puternic şi iute, în ce fel este bun un tâlhar dacă este puternic şi iute? Mai degrabă, după cum tâlharul cel puternic şi iute e rău fiind răufăcător, tot astfel calul puternic şi iute e bun fiind util. Şi nimic nu se obişnuieşte să fie considerat bun decât în vederea unei utilităţi, după cum bun se spune despre mântuire şi despre cele care folosesc în vederea ei, sau pentru orice onoare, după cum frumuseţea este considerată bună ca şi cele care ajută acesteia.

Dar pentru că raţionamentul cercetat nu poate fi respins în nici o privinţă, este necesar ca toate cele care sunt utile sau onorabile, dacă sunt cu adevărat bune, să fie bune în măsura în care ceea ce este întreg este bun, oricare ar fi el. Cine ar pune însă la îndoială [b] faptul că cel prin care cele întregi sunt bune reprezintă binele cel mare?

---

[6] Sf. Anselm reia o distincţie a logicii aristolice: a fi prin esenţă şi a fi prin accident. Atribuirea *binelui* în funcţie de utilitate trimite la o atribuire prin accident. Un cal este numit prin accidentul utilităţii *bun*, pe când Dumnezeu nu poate fi numit bun prin nici un accident, ci în sine, întrucât altfel această atribuire ar depinde de un altul şi nu de Dumnezeu.

Prin urmare, acela este binele în sine, fiindcă oricare bun este prin el. Rezultă că toate celelalte bunuri sunt printr-un altul decât ceea ce ele însele sunt şi numai acesta este prin sine însuşi. Dar nici unul dintre bunurile care sunt printr-un altul nu este asemenea sau mai presus acelui bine care este bun prin sine. Aşadar, acesta este binele suprem, care este singur bun prin sine. Căci *suprem* este ceea ce întrece pe altele în aşa fel încât nici egal nu are, nici ceva mai presus <nu îi stă>. Dar ceea ce este binele suprem este apoi şi mărimea supremă. Există, aşadar, ceva <care este> unu şi mărime supremă şi suprem bine, adică desăvârşirea dintre toate cele ce sunt.

Cap. 2.

Despre acelaşi lucru

S-a arătat [c] într-un oarecare fel că există ceva bun în mod suprem, deoarece bunurile împlinite[7] sunt bune printr-un anume unu care este bun prin sine. Se înţelege de aici cu necesitate că există ceva în mod suprem mare, deoarece toate cele ce sunt mari sunt mari printr-un anume unu care este prin sine mare. Spun însă *mare* nu ca întindere, după cum este un corp, **[147a]** ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, aşa cum este înţelepciunea[8]. Şi pentru că această mărime supremă nu poate exista decât în măsura în care este binele suprem, este necesar să existe ceva în mod optim şi maxim, adică desăvârşirea dintre toate cele ce sunt.

---

[7] *„quae cunctae sunt"*. Am tradus expresia prin „cele care sunt împlinite", întrucât în limba latină adjectul *cunctus, -a, um* are sens de *deplin, împlinit, închegat*, dar sensul precis în care Sf. Anselm foloseşte expresia este acela de *creatură*, în măsura în care alcătuirea ei este *împlinită* de creatorul ei prin creaţie.

[8] Pasajul este foarte important pentru dezvoltările ulterioare ale *Proslogion*-ului, în care Dumnezeu este numit *id quo maius cogitari nequit* – „acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare", dar semnificaţia adjectivului *magnus* este lămurită pe deplin abia aici. El apare de câteva ori, în cele două tratate, în sinonimie cu *melius* (mai bun), astfel încât Jean Luc Marion (cf. bibliografia, p. 252) sugerează faptul că *melius* ar fi o determinaţie a lui *magnus*; am putea spune chiar mai mult decât atât: *magnus* reprezintă măsura însăşi a separaţiei gradelor de perfecţiune ale realităţii pe scara separaţiei, în succesiunea lui Boetius şi a neoplatonismului, dintre fiinţă şi esenţă (pentru problema ierarhiei perfecţiunilor, cf. nota următoare).

Cap. 3.

Că există o anumită natură prin care este tot ceea ce este şi care e desăvârşirea dintre toate cele ce sunt

Prin urmare, [b] nu numai că toate bunurile şi toate mărimile sunt bune şi mari printr-un acelaşi (*per aliquid idem*) ci tot ceea ce este pare a fi printr-un anume unu (*per aliquid unum*). Căci tot ceea ce este ceva, fie este prin ceva, fie prin nimic. Însă nimicul este prin nimic. Căci nu poate fi gândit că există ceva ce nu e prin ceva. Aşadar tot ceea ce este, trebuie să fie prin ceva. Întrucât lucrurile ni se prezintă astfel, fie este vorba de un unu, fie de mai multe prin care sunt împlinite cele ce sunt. Dar dacă sunt mai multe, fie că acestea se vor reduce la un unu, prin care sunt, fie că în acea pluralitate fiecare există prin sine, fie ele însele sunt la rândul lor prin sine. [c] Dar dacă multiplele la rândul lor există prin unul, atunci nu printr-o pluralitate se află toate, ci mai degrabă prin acel unu prin care ele sunt multiple. Dacă însă multiplele însele sunt fiecare prin sine, înseamnă că există o natură sau o putere de a fi prin sine pe care o deţin astfel încât să fie prin sine. Însă nu există îndoială asupra faptului că ele există prin acel unu prin care deţin <faptul> de a fi prin sine. Prin urmare este mai adevărat ca toate să fie întregi prin unul însuşi decât prin multiple, care nu pot, în lipsa lui, să fie unul: nu există nici un motiv de a susţine că multiplele există prin sine la rândul lor, deoarece <a spune că> vreun lucru există prin cel căruia îi dă fiinţă reprezintă o cugetare lipsită de raţiune. Nici cele care se definesc prin relaţie nu sunt astfel, la rândul lor. Căci, deşi stăpânul şi sclavul se definesc prin relaţia unuia faţă de celălalt, **[148a]** ca şi oamenii înşişi care se află în relaţie, aceştia nu sunt întru totul prin sine. Şi chiar relaţiile pe care aceştia le poartă unul cu celălalt nu sunt întru totul prin sine, fiecare la

rândul ei, deoarece fiecare există prin subiectele cărora le sunt atribuite. Deoarece adevărul exclude întru totul existența unei pluralități prin care cele <plurale> să fie împlinite, este necesar să existe acel unu prin care sunt împlinite cele ce sunt. Pentru că cele ce sunt împlinite, sunt prin acest unu, este fără nici o îndoială că acest unu e prin sine însuși. Prin urmare, oricare din celelalte care sunt, sunt prin altul și numai acesta este prin sine. Dar tot ceea ce este prin altul, e mai mărunt decât cel prin care sunt împlinite celelalte. Motiv pentru care cel care este prin sine există dintre toate în mod maxim. Există, așadar, un anume unu care, dintre toate, există singur în mod maxim și suprem. Însă acesta este în mod maxim între toate, și prin acesta[b] există întru totul tot ceea ce este ceva și este bun sau mare. El este necesar să fie binele suprem, și mărimea supremă, și cel desăvârșit între toate. Deci există ceva, numit fie esență (*essentia*), fie substanță (*substantia*), fie natură (*natura*) care este acela mai mare și mai bun și desăvârșit dintre toate cele ce sunt.

Cap.4.

Despre acelaşi lucru

Mai mult: [c] dacă cercetează cineva naturile lucrurilor, fie că vrea sau nu, va simţi că acestea nu conţin în mod egal aceeaşi demnitate, ci unele dintre ele se deosebesc după grade de inegalitate[9]. Cel care s-ar îndoi că, în natura sa, calul este mai nobil decât lemnul, iar omul este mai presus de cal, acela fără îndoială că nu s-ar cuveni să fie numit om. Prin urmare, pentru că cele mai bune dintre naturi nu pot fi negate de altele <inferioare>, nu convinge cu nimic argumentul <care susţine că> vreuna dintre acestea le întrece pe celelalte, astfel încât să nu aibă pe un altul mai presus. [149a] Căci, dacă deosebirea gradelor ar fi infinită, astfel încât nu ar exista nici un grad mai presus decât care să nu se găsească unul şi mai presus, din acest argument putem deduce faptul că mulţimea acestor naturi nu s-ar încheia cu nici o limită[10]. Acest lucru

[9] Ideea gradelor de inegalitate este de inspiraţie neoplatonică şi este transmisă Evului Mediu latin de textele lui Proclos (mai cu seamă celebra *Liber de causis*, al cărei autor multă vreme a fost considerat Aristotel, tradusă de Gerardus din Cremona în limba latină în secolul al XII-lea), de Sf. Augustin şi de textele areopagitice, între altele. Scara acestor perfecţiuni începe cu Dumnezeu ca o perfecţiune primă, în care esenţa şi existenţa coincid. Acest tip de ierarhie va fi dezvoltat de Sfântul Toma din Aquino cu două sute de ani după Anselm, în celebrul tratat *De ente et essentia*, unde diferenţa impusă de Boetius între ceea ce un lucru este (esenţa) şi faptul că el este (fiinţa) va creşte în funcţie de materialitatea fiecărei realităţi. Astfel, în Dumnezeu fiinţa şi esenţa sunt identice, în cazul îngerilor ele cunosc o deosebire formală, iar în cazul existenţei materiale diferenţa este deplină. *Mărimea* anselmiană este unitatea de măsură a urcării acestei scări.

[10] Argumentul iniţiat aminteşte formulările aristotelice din *Fizica*, VIII, în care dovezile existenţei primului motor imobil revin la a susţine absurditatea conceperii unei serii infinite de cauze existente

nu îl consideră nimeni absurd, afară de cel care este el însuşi absurd. Există atunci cu necesitate o anumită natură care este astfel superioară alteia sau altora, aşa încât nu există niciuna căreia să i se subordoneze. Fie că natura care este de acest fel este singură, fie că există mai multe < naturi > de acest fel şi asemănătoare: dar dacă sunt mai multe şi asemănătoare, deoarece nu pot fi asemenea prin ceva diferit, ci numai prin ceva identic, atunci acel unu, prin care sunt atât de măreţe în mod asemănător, este fie el însuşi ceea ce ele sunt, adică însăşi fiinţa lucrurilor, fie altceva decât ceea ce ele sunt. Dar, dacă el nu este nimic altceva decât fiinţa însăşi a acestora, [b] după cum esenţa lor nu este plurală, ci una de acelaşi fel, iar naturile lor nu vor fi plurale, el va fi unul. Căci înţeleg aici prin natură (*naturam*) acelaşi lucru ca şi prin esenţă (*essentiam*)[11]. Dar, dacă cel prin care aceste naturi plurale sunt atât de măreţe este altceva decât sunt ele, atunci cu siguranţă că sunt mult mai mărunte decât cel prin care sunt într-adevăr măreţe. Căci tot ceea ce este mare printr-un altul, e mai mărunt

---

în univers. Este cert faptul că Sf. Anselm nu avea la dispoziţie un manuscris aristotelic, căci primele texte din Aristotel vor fi traduse din limba arabă cu o sută de ani mai târziu de Dominicus Gundissalinus, şi după încă o sută de ani de Guillaume de Moerbeke, la Paris, cu excepţia câtorva lucrări de logică comentate de Boethius. Dar circulaţia acestui tip de argument era mai răspândită decât textele aristotelice chiar şi în mediile augustiniene, astfel încât unitatea tipologică a argumentului de faţă cu cele cinci căi tomiste de demonstrare a existenţei lui Dumnezeu, care au ca sursă de inspiraţie aceleaşi texte peripatetice, este posibilă.

[11] Sinonimia fixată de Sf. Anselm între *natura* şi *essentia* este importantă pentru istoria terminologiei filosofice latine. Termenul *natura* este un construct al lui Lucretius (*De rerum natura*) în care cuvântul încearcă să reproducă conotaţiile grecescului φύσις, astfel încât cuvântul suportă o componentă verbală, dată de forma de participiu viitor neutru a verbului *nascor*, şi o componentă substantivală, dată de comportarea în limba latină a cuvântului *natura* ca substantiv. Ulterior, pentru Sf. Toma din Aquino, (Comm. in Liber Sententiarum, V,1,2), *natura* este substanţa privită sub aspectul activităţii sale, iar *essentia* este substanţa privită sub aspectul stării sale (cf. Albert Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, ed. Brebols, 1975, p. 612).

decât cel prin care este mare. Motiv pentru care acestea nu sunt mari astfel încât să nu existe ceva mai mare decât ele. Căci, dacă nu este cu putinţă să existe naturi plurale nici prin ceea ce sunt ele însele, nici printr-un altul, în aşa fel încât nimic să nu le fie mai presus, <înseamnă că> nu pot exista nişte naturi plurale de acest fel. Rămâne, prin urmare, să existe numai o singură natură care să fie superioară altora, aşa încât să nu se subordoneze nici uneia. **[c]** Dar cea care se prezintă astfel este aceea mai mare şi mai bună dintre toate cele ce sunt. Prin urmare, există o anumită natură care este desăvârşită între toate cele ce sunt. Aceasta însă nu poate fi decât cea care este prin sine ceea ce ea este. Iar cele ce sunt întregi sunt ceea ce ele însele sunt prin ea însăşi. Căci, aşa cum cu puţin mai înainte înfăţişase argumentarea, ceea ce este prin sine şi prin care toate celelalte sunt depline, este desăvârşirea dintre toate **[150a]** cele ce există. În acest caz, fie că cel ce este desăvârşire este prin sine, iar celelalte sunt depline prin el, fie că, dimpotrivă, vor exista mai multe desăvârşiri. Dar am arătat că nu există o pluralitate de desăvârşiri. De aceea, există o anumită natură, sau substanţă, sau esenţă, care este prin sine bună şi măreaţă, şi care este prin sine ceea ce este şi doar prin care orice este cu adevărat fie bun, fie mare, sau altceva, şi care este binele suprem, mărimea supremă, fiinţa sau subzistenţa supremă, adică desăvârşirea dintre toate cele ce sunt.

Cap.5.

După cum ea este prin sine şi celelalte prin ea, tot astfel ea este din sine şi altele din ea

Şi pentru că ne este pe plac ceea ce am descoperit, ne bucură să cercetăm dacă această natură însăşi şi cele care reprezintă ceva împlinit nu sunt oare din ea însăşi, cu alte cuvinte dacă nu sunt, oarecum, [b] decât prin ea. Este însă clar că se poate spune că acela care este din (*ex*) ceva, este şi prin (*per*) acela. Şi ceea ce este prin altceva este din chiar acela însuşi, adică se poate spune despre cel care este din materie şi prin meştesuşar că este *prin* materie şi *din* meşteşugar, deoarece din fiecare şi prin fiecare, adică *de la* fiecare îşi are faptul de a fi (*habet ut sit*), chiar dacă astfel este prin materie şi din materie, mai degrabă decât prin meşteşugar şi din meşteşugar. Rezultă, prin urmare, modul în care cele ce sunt împlinite sunt ceea ce ele sunt prin natura desăvârşită. Şi, de aici, ea este prin sine însăşi, iar celelalte prin altul; astfel, toate cele ce sunt, provin din aceeaşi natură desăvârşită: şi ea este, aşadar, din sine însăşi, iar celelalte din ea. [c]

Cap. 6.

Că ea nu este din voia cuiva cauza care conduce la ființă, și totuși nu prin nimic sau din nimic este; și cum poate fi înțeles *a fi prin sine* și *din sine*

Prin urmare, **[151a-b]** deoarece expresia „a fi prin altceva" nu are întotdeauna același înțeles cu „a fi din altceva" și pentru că ceea ce este prin sine și ceea ce este prin altul nu primesc o rațiune comună de a fi, se cuvine cercetat cu mai multă atenție în ce fel toate cele ce sunt sunt prin natura supremă sau sunt din natura supremă. Să cercetăm mai întâi separat această natură supremă care este prin sine. Apoi, cele care sunt printr-un altul. Dacă se vede că ea este prin sine însăși ceea ce este, iar toate celelalte sunt ceea ce ele sunt prin aceasta, în ce fel este ea însăși prin sine? Ceea ce se spune că este prin altceva pare a fi fie dintr-o <cauză> eficientă, fie dintr-una materială, fie dintr-un alt sprijin sau instrument[12] **[c]**. Dar tot ceea este prin unul din aceste trei moduri este prin altul și, mai apoi, este și mai mărunt într-un fel decât cel prin care își are faptul de a fi[13]. Însă natura supremă nu este deloc printr-un altul.

---

[12] Enumerarea a trei din cele patru sensuri ale *cauzei* aristotelice nu certifică o descendență directă aristotelică a gândirii Sf.Anselm. Pornind de la un tip de cultură augustinian, în care Dumnezeu este cunoscut în interioritatea rugăciunii ca fiind cel din interioritatea sinelui mai adânc decât sinele însuși, prezența unor argumentații de tip peripatetic mărturisesc cel mult circulația unor texte din Boetius, cu comentarii la unele lucrări ale *Organon*-ului.

[13] În terminologia cunoscutului fragment din *Elementa theologiae* a lui Proclos, care a circulat sub diverse paternități până în secolul al XIII-lea sub titlul de *Liber de Causis*, unele ființe își *sunt* ființa lor (cum este, de pildă, Creatorul) altele își *au* ființa lor (în cazul creaturii). Prin definiție, cel care își este ființa proprie (sau: *faptul că este* este identic cu *ceea ce* el este) este superior celui care are ființă de la un altul, iar tot ceea ce dă ființă este superior în raport cu cel căruia i-a dat această ființă. În consecință, nimic nu poate da la iveală ceva superior sieși (cf. *Liber de causis*, édition établie a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. Tijdschrift voor Filosofie, 28, Leuven, pp. 1-115).

Ea nu este nici posterioară, nici mai măruntă decât sine însăşi sau vreun alt lucru. De aceea, natura supremă nu poate proveni nici de la sine şi nici din altul, căci nu a existat nici ea pentru sine şi nici altceva nu i-a stat acesteia drept materie de la care să provină; nici ea nu s-a ajutat pe sine în vreun fel sau vreun alt lucru pe ea să fie ceea ce nu era. Dar atunci, cum? Ceea ce nu este suficient să provină de la un autor, sau dintr-o materie, sau cu ajutorul unor instrumente pare fie că este nimicul, fie că, dacă totuşi există, este prin nimic şi din nimic. Chiar dacă sunt de părere că nu se poate cu nici un chip cădea în această <opinie> pornind de la cele care au fost observate prin lumina raţiunii cu privire la substanţa desăvârşită, [d] nu aş lăsa totuşi deoparte dovedirea acestui lucru. Pentru că meditaţia **[152a]** mea m-a condus pe neaşteptate[14] la ceva măreţ şi desfătător, neluând în seamă nici una din obiecţiile simple sau aproape impertinente aduse de cel care mi-ar sta împotrivă, doresc să trec mai departe cât timp, nelăsând nimic ambiguu în cele de mai înainte, aş putea să trec cu mai multă siguranţă la cele ce urmează. Şi dacă aş dori cu tărie să conving pe cineva de ceea ce văd, după ce va înlătura obstacolele cu totul sau într-o mai mică măsură, orice intelect greoi ar putea să priceapă cele auzite.

Prin urmare, faptul că acea natură fără de care nici o alta nu există ar fi nimicul este la fel de fals pe cât de absurd ar fi dacă s-ar spune că tot ceea ce este nu este nimic: căci prin nimic într-adevăr nu este, fiindcă nu are nici un înţeles **[b]** <să se spună că> ceea ce este este prin nimic. Dar dacă aceasta într-un fel este *din* nimic, ea va fi fie prin sine din nimic, fie dintr-un altul, fie prin nimic. Prin sine însă nimic nu poate fi din nimic, motiv pentru care este necesar celui ce este din nimic prin ceva ca acela prin care

---

[14] *„subito perduxit haec mea meditatio"* Momentul descoperirii argumentului este pentru Sf.Anselm decisiv în *Proslogion*, 224b. Povestită mult mai pe larg, experienţa descoperirii acoperă un întreg scenariu al străduinţei cuprinderii, încununate de succes abia în momentul renunţării.

este să <îi> fie anterior. Drept urmare, deoarece această esență nu își este sieși anterioară, nu este în nici un fel prin sine din nimic. Dar, dacă se spune că vreo altă natură dăinuie din nimic, aceasta nu este între toate supremă, ci una mai măruntă, și nici nu este prin sine ceea ce este[15], ci printr-un altul. Și apoi: dacă aceasta este din nimic prin ceva, cel prin care este fusese un bine mai mare, întrucât a fost cauza binelui <acesta>. Dar nici unul dintre bunuri nu poate fi înțeles înaintea acelui bine în lipsa căruia nimic nu este bun: acest bine în lipsa căruia nimic nu este bun reprezintă în mod suficient natura supremă despre care este vorba. [c] De aceea, nici un lucru, fie și în înțelegere[16], nu o precede pe aceasta, astfel încât ea să fie, prin el, din nimic. Prin urmare, dacă această natură însăși este ceva prin nimic sau din nimic, fără îndoială că ea nu este prin sine și din sine ceea ce ea este. Sau ea va fi numită nimicul. Dar oricare din acestea e mai degrabă inutil de expus decât fals.

Prin urmare, deși substanța desăvârșită nu este printr-o <cauză> eficientă sau din vreo materie și nici nu reprezintă însumarea altor cauze, în așa fel încât să fie adusă la ființă, ea nu este totuși în nici un fel prin nimic sau din nimic, ci ea este ceea ce este prin sine și din sine. În fine, faptul că există prin sine și din sine se cuvine înțeles în sensul că ea însăși nu se face din-sine, nu durează din

---

[15] Altfel spus, nu există în cazul acelei ipotetice realități o identitate între esență și existență.

[16] *„Nulla vel intellectu"* Schema dezvoltată în plan ontologic până acum este schimbată esențial de această formulare. Dumnezeu nu este doar o existență supremă, grație identității sale dintre esență și existență, ci, mai mult, chiar în ordinea gândirii nimic nu îl poate precede, în sensul că Dumnezeu reprezintă, în cazul unei gândiri care pornește de la abstract la concret în determinațiile sale, gradul maxim de abstracțiune. Deținând la rândul ei un grad inferior de existență în raport cu Dumnezeu, rațiunea nu poate da seama de existența și esența lui Dumnezeu decât într-un singur fel: făcând experiența trecerii de la ceea ce ea poate cuprinde în conceptul propriu la realizarea faptului că ea însăși este cuprinsă de Dumnezeu (cf. *Proslogion*, ed. Biblioteca Apostrof, 1996, pp. 119-123).

materia ei proprie şi nici nu se sporeşte pe sine în vreun fel aşa încât ea să fie ceea ce nu era, în afară de sensul în care pare că se cuvine înţeleasă expresia care **[d]** spune că lumina luminează sau luminătorul este prin sine şi din sine. **[153a]** Într-un oarecare mod, aşa cum se raportează una la alta lumina (*lux*), luminarea (*lucere*) şi luminătorul (*lucens*), tot astfel se raportează una la alta esenţa (*essentia*), fiinţa (*esse*) şi fiinţarea (*ens*)[17], adică ceea ce există sau subzistă[18]. Prin urmare, esenţa, fiinţa şi fiinţarea supremă, adică ceea ce există sau subzistă în sens suprem nu se raportează una la alta altfel decât lumina, luminarea şi luminătorul.

---

[17] Analogia de faţă este cea mai precisă determinare a conceptului esenţei, din tot cuprinsul tratatului. *Essentia* nu este pentru Sf. Anselm tipul de realitate pe care limba română vulgară îl opune aparenţei, ci ea este identificată conceptual cu o legătură între ceea ce este manifestarea unui lucru şi faptul că el este. Dacă *Monologion*-ul se ocupă de esenţa lui Dumnezeu, iar *Proslogion*-ul de existenţa lui, diferenţierea celor două tratate revine la deosebirea dintre două drumuri care conduc în acelaşi loc, astfel încât şi unul şi celălalt tind să se refere la fiinţa (*esse*) lui Dumnezeu. Dacă tratatele ar fi avut ca temă lumina, unul ar fi tratat despre *lux* (*Monologion*) altul despre *lucens* (*Proslogion*) ambele căutând pe *lucere*.

[18] Subzistenţa lui Dumnezeu este exprimată inadecvat terminologic: ceea ce poate să stea ca subiect, sau să subziste, trebuie să poată primi determinaţii, în bună tradiţie peripatetică, aşa ca o materie. Ori, Dumnezeu nu poate fi de acest fel, decât cu riscul unui panteism. Din această tensiune, odată cu Pseudo-Dionisie Areopagitul, se naşte în cultura creştină problema numelor divine, gândită de Anselm ca un registru al întâlnirii omului cu Dumnezeu (cf., pentru o interpretare a soluţiei anselmiene, *Postfaţa*).

Cap.7.

În ce fel sunt toate celelalte prin aceasta şi din aceasta

Rămâne acum de discutat **[b-c]** cu privire la universitatea (*universitas*)[19] lucrurilor care sunt printr-un altul:

[19] Termenul *universitas* are în limba latină semnificaţia de totalitate, iar în textul Sf. Anselm el desemnează o calitate a creaturii, în raport cu Creatorul ei. Acelaşi sens îl reîntâlnim în dialogul „De ce s-a făcut Dumnezeu om", I, 15, trad. Emanuel Grosu, ed. Polirom, Iaşi, 1997, p. 116-117.: „*...et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat* – (această creatură) ... din proprie voinţă se subordonează voinţei şi poruncii divine şi păstrează, atât cât depinde de ea locul său în univers (*sic*) şi frumuseţea aceluiaşi univers" (trad. Emanuel Grosu). Fără a contesta valabilitatea traducerii anterioare, măiastră dealtfel pe tot parcursul volumului, un sens mai profund al expresiei *universitas rerum* putea fi atins prin *uni-versitate a lucrurilor*, subliniind ideea unei raportări la unu în chip esenţial a diversului. În contextul pasajului nostru l-am fi putut traduce, prin substantivul „totalitate", iar traducerea ar fi fost corectă din punct de vedere gramatical. Totuşi, credem că subtantivul *universitas*, folosit aici de Sf. Anselm are unele conotaţii care se pierd prin reluarea lui ca „totalitate". Cuvântul este compus din numeralul *unus* şi o formă subtantivată a verbului *vertor (a întoarce, a răsuci, a reflecta)*, ceea ce îl face să desemneze calitatea tuturor lucrurilor care se raportează în chip esenţial la o unitate, fiind „întoarse" cu chipul spre ea şi, eventual, reflectând-o. Aceasta este condiţia creaturii, care constituie o *universitas*, iar nu o *pluriversitas*. De aceea, ne-am permis „să facem violenţă lucrurilor" şi să traducem cuvântul Sf. Anselm prin *uni-versitate*. De fapt, în toată istoria acestui cuvânt există, odată cu anul 1215, o sărăcire, atunci când un document oficial al episcopiei Parisului numeşte şcoala în care se predau artele liberale şi teologia *universitas magistrorum et scholarium*, iar de aici limbile moderne vor restrânge sfera substantivului *universitas* la semnificarea unei singure instituţii. În fapt, vocabularul filosofic al unităţii ar putea profita de acest termen care nu însemnă nici unu, nici multiplu, ci un *unu-multiplu*, în sensul în care Constantin Noica vedea această relaţie ca o con-locuire a multiplului cu Unul (cf. C. Noica, *Unu şi Multiplu*, în *Izvoare de Filosofie*, nr. 1, 1943).

în ce fel sunt prin substanţa supremă, dacă uni-versitatea lor se datorează acesteia, sau pentru că materia a fost a celor uni-verse. Nu merită, aşadar, să cercetăm dacă acestea sunt uni-verse prin chiar acea <natură supremă>, căci dacă le-ar face un altul sau dacă ar exista o altă materie, ea s-ar spori pe sine numai atît cât toate lucrurile să fie, deoarece acestea sunt în contradicţie cu cele afirmate mai sus; dacă ele ar fi numai după loc şi nu în sens principal, prin <natura supremă> însăşi, oricare ar fi ele. Cred că am de cercetat mai întâi dacă uni-versitatea lucrurilor care sunt printr-un altul provine dintr-o materie. Nu mă îndoiesc însă că toată povara (*molem*) acestei lumi, cu părţile sale, aşa cum o vedem, se află la un loc, formată din apă şi din pământ, din aer şi din foc; adică toate aceste patru elemente pot fi oarecum înţelese în afara acelor forme pe care le întrezărim în lucrurile formate, astfel încât natura lor informă **[d]** sau chiar confuză să pară a fi materia tuturor corpurilor, felurite după formele lor. Nu susţin acest lucru, ci îl pun la îndoială: dar cercetez de unde provine materia însăşi, **[154a]** despre care am vorbit, a poverii acestei lumi. Căci dacă materiei acesteia îi corespunde o altă materie, acea materie este mai adevărată decât uni-versitatea corporală. Prin urmare, dacă uni-versitatea lucrurilor, fie a celor vizibile, fie a celor invizibile, provine dintr-o anumită materie, fără îndoială că ele nici măcar nu pot exista, dar nici nu pot fi numite ca fiind dintr-o altă materie în afara naturii supreme, fie din ea însăşi, fie dintr-o a treia esenţă. Aceasta însă nu există.

Într-adevăr, nimic nu poate fi gândit că există întru totul în afara celui care este dintre toate suprem, care este prin sine, şi a uni-versităţii celor ce nu sunt prin sine, ci printr-un acelaşi suprem; de aceea, tot ceea ce nu este în nici un fel ceva nu reprezintă materia nici unui lucru. Uni-versitatea lucrurilor care nu sunt prin sine nu poate fi din propria natură, deoarece, dacă aceasta s-ar întâmpla, ar fi prin sine şi printr-un altul **[b]** decât cel prin care sunt depline, şi nu ar exista doar cel prin care ele sunt depline.

Apoi, tot ceea ce provine dintr-o materie, provine dintr-un altul şi este posterior în raport cu acesta. Fiindcă, prin urmare, nimic nu este deosebit de sine însuşi sau posterior în raport cu sine însuşi, aceasta înseamnă că nimic nu este din sine însuşi în mod material. Dar, dacă ar putea exista ceva din materia naturii supreme mai măruntă decât aceasta, binele suprem s-ar putea schimba şi corupe, ceea ce este nepotrivit să se spună. Din acest motiv, pentru că tot ceea ce este altceva decât ea, este mai mărunt decât ea, este cu neputinţă ca un altul să provină din ea în acest mod.

Mai mult: nu există nici o îndoială asupra faptului că nimic nu este bun dacă binele suprem se schimbă şi se corupe. Chiar dacă prin aceasta natura care este mai măruntă provine din materia binelui suprem, deoarece nimic nu este de oriunde decât prin esenţa supremă, [c] dacă binele suprem s-ar schimba şi s-ar corupe; prin aceasta esenţa supremă, care este chiar binele suprem, nu ar fi în nici un fel binele, ceea ce este nepotrivit. Prin urmare nici o natură mai măruntă nu provine din natura supremă în mod material[20]. Pentru că esenţa celor care sunt printr-un altul rezultă că nu provine ca o materie nici din esenţa supremă, nici din sine, nici din altul, este evident că nu provine din nici o materie. Motiv pentru care, deoarece tot ceea ce este, este prin esenţa supremă şi nici nu poate fi prin aceasta altceva decât sau să fie făcută de ea, sau să fi existat <înainte> o materie, rezultă cu necesitate că în afara ei nu există nimic decât dacă ea îl produce. Şi pentru că nimic nu este şi nici nu a fost decât ea şi cele care provin de la aceasta, ea nu poate face nimic întru totul printr-un altul fie ca instrument, fie ca un auxiliar, ci numai prin ea

[20] *Nulla igitur minor natura materialiter est ex summa natura.* Această propoziţie, menită să separe teologia Sf. Anselm de orice panteism în genere, deschide către o dificultate: dacă nici una dintre cauzele cu care explicăm geneza unui lucru nu poate fi invocată pentru creaţie decât cu riscul panteismului, atunci creaţia trebuie să fie *ex nihilo*. Sf. Anselm se află înaintea unei teme de temut pentru filosofie în genere: nimicul este substanţă, relaţie, metaforă, sau artificiu lingvistic? Astfel, întreg capitolul următor este consacrat unei analize a nimicului.

însăşi. [d] Dar tot ceea ce ea produce, fie că produce din ceva, de pildă din materie, fie din nimic. Prin urmare, fiindcă în mod absolut sigur rezultă că esenţa tuturor celor **[155a]** ce sunt din cauza esenţei supreme sunt făcute de aceeaşi esenţă supremă, fără îndoială că nimic nu este mai sigur decât că această esenţă supremă a produs singură prin sine însăşi din nimic povara atât de mare a lucrurilor, atât de numeroasă, atât de frumos alcătuită, atât de ordonat felurită, atât de potrivit deosebită.

Cap. 8.

Cum se cuvine înţeles că le-a făcut pe toate din nimic

Se iveşte **[b]** totuşi o nedumerire cu privire la „nimic". Căci din orice ar proveni ceva, acesta este cauză pentru cel care provine din el, şi orice cauză este necesar să ofere un sprijin esenţei celui ce a fost făcut. Aceasta o au în vedere toţi, ca pe un lucru dovedit, astfel încât nimeni nu este silit să-l afirme şi abia dacă vreunul este tentat, pe ascuns, să se amăgească. Dacă, prin urmare, ceva provine din nimic, nimicul **[c]** însuşi este pentru el cauza din care a fost făcut. Dar cum va sprijini pe un altul să ajungă la fiinţă cel care nu avusese deloc fiinţă? Dar dacă din partea nimicului nu provine pentru acest lucru vreun ajutor, pe cine şi în ce fel ar putea convinge faptul că se produce ceva din nimic? Apoi, nimicul fie înseamnă ceva, fie nu înseamnă ceva. Dacă nimicul este ceva, toate cele ce provin din nimic provin din ceva. Dacă însă nimicul nu este ceva, deoarece nu poate avea înţeles să provină ceva din ceea ce nu este deloc, atunci nimic nu provine din nimic, după cum glasul tuturor spune că „din nimic nu provine nimic". De aici pare să urmeze faptul că tot ceea ce devine, devine din (*ex*) ceva: fie devine din (*de*) ceva, fie din (*de*) nimic. Prin urmare, nimicul fie este ceva, fie nu este **[156a]** ceva. De aici pare să rezulte că tot ceea ce este făcut, este făcut din ceva. Dacă acest lucru este considerat adevărat, el se opune tuturor celor spuse mai înainte, de unde cel care era în mod maxim nu va fi nimic, pe când cel care era nimicul, va fi ceva. Căci noi ajunsesem printr-un raţionament de la descoperirea unei anumite substanţe care există în chip maxim şi până la faptul că toate celelalte provin de la ea astfel încât nimicul să provină de unde ar proveni şi cele create. De aceea, tot ceea ce consideram ca

fiind descoperit cu privire la esența supremă, ar fi nimicul, dacă cel de la care provin cele create, și pe care îl consideram ca fiind nimicul, ar fi ceva.

Ce s-ar cuveni, atunci, înțeles cu privire la Nimic? Căci am decis să înlătur nimicul care mi se părea că ni se poate opune, în chip aproape smintit, în această meditație. Așa cum cred, faptul de a fi făcut din nimic se rostește despre o substanță în trei moduri, [b] suficiente pentru a da o soluție acestei dificultăți.

Unul dintre moduri este cel prin care dorim să înțelegem că acela despre care se spune că este din nimic, <de fapt> nu este făcut. Ceea ce este totuna cu a întreba despre cel tăcut de unde vorbește, căci se va spune: *din nimic*, adică el nu vorbește.

În cel de-al doilea mod, care revine la faptul de a cerceta cu privire la esența supremă și cu privire la ceea ce nici nu a fost, nici nu este, nici nu va fi deloc, se poate răspunde corect că *din nimic*, adică nu este în nici un chip făcut. Acest sens nu poate fi înțeles cu privire la nici una dintre cele ce sunt făcute.

Altă semnificație este aceea care poate fi rostită, deși nu poate fi adevărată: dacă s-ar spune despre ceva că este făcut din nimic astfel încât să fie făcut din nimicul însuși, adică din ceea ce în profunzime nu este, ca și cum nimicul ar fi ceva care există și din care ceva poate deveni. Pentru că aceasta este întotdeauna fals, [c] ar rezulta un neajuns de ordinul imposibilului, ori de câte ori s-ar presupune că el există.

Cea de-a treia interpretare, prin care se spune despre ceva că este făcut din nimic, are loc atunci când înțelegem că este cu adevărat făcut, însă cel din care este făcut nu este ceva. În același sens pare că se spune atunci când omul este întristat fără motiv că „este întristat din nimic"[21].

---

[21] Sf. Anselm ocolește acea semnificație a nimicului care ar putea trimite la ideea a ceva subzistent și predicabil, fie că este vorba de o simplă abordare negativă a ceva ce este, fie că este vorba de o ipostaziere a nimicului însuși, oprindu-se la o a treia interpretare care ține de o

Dacă ceea ce a rezultat mai sus este înţeles în acest sens, anume că, în afara esenţei supreme, cele care sunt făcute să fie depline de ea sunt făcute din nimic, adică nu din ceva, aşa cum concluzia de mai sus a decurs potrivit, tot astfel din ea nu ar rezulta nimic[157a] nepotrivit. Totuşi, nu prezintă nici un inconvenient şi nici nu este contradictoriu să se spună că acelea care sunt făcute de o substanţă creatoare sunt făcute din nimic, în acelaşi fel în care trebuie spus că bogatul este făcut din sărac şi cineva a primit sănătatea <pornind de la > boală, adică cel care era sărac acum este bogat, ceea ce mai înainte nu era, iar cel care mai înainte era bolnav, este sănătos acum, ceea ce mai înainte nu era. În acest fel se poate, aşadar, înţelege fără nepotriviri dacă se spune că esenţa creatoare le-a făcut pe cele uni-verse din nimic: adică cele care mai înainte nu erau nimic acum sunt ceva. Într-adevăr, chiar prin expresia prin care se spune că *aceasta a făcut*, sau că *acestea sunt făcute* se înţelege că atunci când ea a făcut, a făcut ceva, iar atunci când acestea sunt făcute, nu se înţelege altceva decât că ele sunt făcute <să fie> ceva. [b] Astfel, atunci când vedem pe vreunul că este înălţat de un altul de la o condiţie umilă la multe bogăţii şi onoruri, spunem: iată că acela l-a făcut pe el din nimic sau că el este făcut de acela din nimic. Altfel spus, chiar cel care mai înainte nu însemna aproape nimic, acum este considerat într-adevăr ca fiind ceva, după ce a fost făcut de celălalt.

---

simplă formă de exprimare care poate sugera absenţa oricărei cauze naturale a unui fenomen. Este ca şi cum pentru Sf.Anselm nu nimicul este cel care întemeiază negaţia (aşa cum spune Martin Heidegger, în *Ce este metafizica?*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Bucureşti, Ed. Politică, 1988, trad. Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, p. 38), ci negaţia este anterioară nimicului. Pasajul va fi citat amplu de Sf.Toma din Aquino în tratatul *De mundi aeternitate*, pentru a face o analiză a problemei creaţiei din nimic şi a temporalităţii creaturii, fapt care demonstrează circulaţia şi autoritatea, chiar în medii dominicane, a analizei nimicului din *Monologion*, 8.

Cap.9.

Că acelea care sunt făcute din nimic, înainte de a se ivi existau întrucâtva în raport cu raţiunea celui care le-a făcut

Şi se pare [c] că văd ceva care mă constrânge să judec atent în ce sens se poate spune despre cele ce sunt că nu au fost nimic înainte de a fi. Căci în nici un fel nu este cu putinţă să devină într-un chip raţional ceva din altceva decât dacă în raţiunea celui care îl face există mai înainte ceva, ca un exemplu (*exemplum*) de a face lucrul, sau - pentru a spune mai potrivit - o formă, o asemănare sau o regulă[22]. Prin urmare, deoarece mai înainte cele uni-verse ieşiseră la iveală, rezultă că în raţiunea naturii supreme se afla ce sau cum sau în ce mod anume urmează să fie. Atunci, dacă este limpede că acelea care au fost făcute nu au fost nimic înainte de a se ivi, în raport cu faptul că nu erau ceea ce sunt acum şi nici nu erau cel din care deveniseră, ele totuşi nu sunt nimicul faţă de raţiunea prin care şi potrivit cu care deveniseră.

---

[22] Nu ştim cu siguranţă dacă Sf.Anselm a cunoscut în mod direct celebrul text platonic din *Timaios* (29c-31b) împreună cu comentariul lui Chalcidius. Aceste texte au circulat în tot Evul Mediu Latin, iar sursa Sf. Anselm ar putea fi chiar una indirectă, prin una dintre expunerile târzii neoplatonice. Totuşi, acest pasaj este una dintre cele mai importante dovezi ale descendenţei neoplatonice a augustinismului de secol XI, care va rodi în secolul al XIII-lea în exemplarismul Sf. Bonaventura (cf. Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1994, trad., note şi postfaţă de Gheorghe Vlăduţescu).

Cap. 10.

Că acea raţiune este o anumită rostire a lucrurilor, tot aşa cum meşterul rosteşte mai întâi faţă de sine ceea ce urmează să facă

Ce altceva **[158a-b]** este acea formă a lucrurilor care preceda în raţiunea ei lucrurile care urmau să fie create decât o anumită rostire (*locutio*) în raţiunea însăşi? Dacă meşterul, atunci când dă la iveală o lucrare a artei sale, o rosteşte mai întîi înăuntrul său, prin conceperea minţii, eu nu înţeleg prin rostirea raţională a minţii cugetarea unor cuvinte care semnifică lucrurile, ci o privire în minte, prin tăişul cugetării (*acie cogitationis*)[23] a lucrurilor însele, fie a celor viitoare, fie ale celor deja existente. Căci prin folosirea frecventă <a cuvîntului, lucrul> este cunoscut, deoarece lucrul îl putem rosti în trei feluri: fie rostim lucrul prin semne sensibile, adică prin acelea care pot fi simţite prin simţurile corporale, folosite într-un chip sensibil, [c] fie <îl rostim> prin acele semne care din afară sunt sensibile, dar le cugetăm în mod insensibil prin noi înşine, fie <îl rostim> folosindu-ne de semne într-un mod nici sensibil, nici insensibil, ci rostind înăuntrul minţii noastre lucrurile însele, fie prin imaginarea corpurilor, fie prin înţelegerea raţiunii <lucrului>, în locul diversităţii lucrurilor însele. Căci într-un alt fel spun *om* atunci când îl semnific pe acesta prin termenul *om*, în alt fel atunci când gândesc acelaşi termen tăcând şi în alt fel

[23] În alte ocurenţe – *acies mentis* – cf. *Monol.* 158b, 159a, 188a, 210b, sau *Prosl.* 224b, expresia *acies mentis* (sau *cogitationis*) semnifică puterea minţii de a cuprinde ceva sub concept. Ori de câte ori apare sintagma în text raportată la creatură, ea descrie o facultate care se poate exercita prin cuprinderea sub concept a obiectului acestuia. Deîndată ce este vorba despre Dumnezeu, *acies mentis* îşi pierde puterea, iar experienţa rătăcirii ei este începutul descrierii argumentului „ontologic" (cf. *Proslogion.*, Introducerea).

atunci când mintea îl intuieşte pe omul acesta fie prin imaginea corpului, fie prin raţiune. Prin imaginea corpului – atunci când este imaginat chipul lui sensibil. Prin raţiune – când este gândită esenţa lui universală[24]. Aceste trei tipuri de rostire corespund, fiecare după tipul său, cuvintelor.

Dar [1. **a**] cuvintele tipului de rostire pe care l-am pus al treilea şi ultimul se referă la lucruri care sunt cunoscute, sunt naturale şi sunt aceleaşi la toate neamurile[25]. Şi pentru că toate celelalte cuvinte au fost născocite plecând de la acestea, nu este necesar nici un alt cuvânt pentru cunoaşterea lucrului acolo unde ele sunt prezente. Iar acolo unde ele nu pot fi, nici un altul nu este util pentru a indica lucrul. Căci ele, nu într-un sens absurd, pot fi rostite cu atât mai adevărat cu cât sunt mai asemănătoare lucrurilor ale căror nume sunt şi le semnifică pe acestea mai expresiv. Excepţie fac acele lucruri pe care le folosim, chiar în loc de nume, pentru a le semnifica pe ele însele, aşa cum sunt unele sunete, de pildă vocala *A*. Cu excepţia acestora, aş zice, nici un alt cuvânt nu pare atât de asemănător lucrului căruia îi aparţine cuvântul pe cât <de mult> este exprimată această similitudine în ascuţimea minţii celui care cugetă acest lucru. [**b**] Prin urmare, acest cuvânt se cuvine numit pe drept ca fiind, în sens principal şi maxim, propriu lucrului. Din acest motiv, dacă nici o rostire cu privire la vreun lucru nu se apropie atât de mult de el pe cât <se apropie> cea corespunzătoare unui asemenea cuvânt, nu poate exista în raţiunea cuiva nimic mai asemănător lucrului viitor sau existent <decât acest cuvânt>. Nu pe ne-

---

[24] Pentru Sf. Toma din Aquino (*S. Theol. Ia, Q. 84, art. 7*), ca şi pentru Aristotel (*De anima, III, 3*), cele două tipuri sunt asociate, astfel încât gândirea inteligibilului este o *conversio ad phantasmata*, după expresia filosofului latin.

[25] Cel de-al treilea caz al teoriei prezentate ar putea fi interpretat în două feluri: fie că este vorba de inteligibilul însuşi, care nu este dependent de limbaj, ci poate fi rostit în oricare limbă, fie că este vorba de ideea unor surse primare de limbaj, asemănătoare ideii inneismului lingvistic al lui Noam Chomski, dar şi mitului limbii unice originare, regăsite latent în oricare limbă.

drept poate părea, în cazul substanței supreme, că a existat o asemenea rostire a lucrurilor înainte ca ele să fi fost, astfel încât prin aceasta ele să ajungă să fie, dar și că această <rostire> există, deoarece ele au fost făcute astfel încât să fie cunoscute prin ea. [c]

Cap. 11.

Că în asemănarea cu meşterul există totuşi o mare deosebire

Dar, deşi este limpede că substanţa desăvârşită a rostit într-un fel mai întâi în sine creatura împlinită pe care o întemeiase potrivit cu sine şi prin aceeaşi rostire intimă a sa, totuşi meşterul concepe mai întâi în minte ceea ce desăvârşeşte ca operă ulterior, potrivit cu conceperea minţii. Eu intuiesc în această asemănare şi o mare deosebire. Căci această <substanţă supremă> nu a adăugat nimic de nicăieri, ceea ce înseamnă fie că ar fi adus în sine forma celor care urmau să fie create, fie că prin forma însăşi ar fi desăvârşit cele ce sunt. [d] Meşterul însă nu poate concepe imaginând în profunzime în minte ceva corporal, [160a] cu excepţia a ceea ce învaţă într-un oarecare fel, fie în întregime deodată, fie pe părţi şi din alte lucruri. El nu poate să desăvârşească lucrarea concepută în minte dacă îi lipseşte materia sau altceva în lipsa căreia lucrarea gândită înainte nu se poate ivi. Chiar dacă omul are posibilitatea descoperirii gândind sau întruchipând un animal astfel încât acesta să nu existe, el nu poate face totuşi aceasta decât compunându-l din părţile pe care le-a reţinut din alte lucruri cunoscute. De aceea, rostirile intime ale substanţei creatoare şi ale meşterului, în privinţa lucrărilor pe care urmează să le facă, se deosebesc una de alta prin faptul că acea cauză – primă şi unică, iar nu atribuită în plus şi adăugată – a putut fi suficientă artizanului pentru a-şi împlini lucrarea, pe cînd cealaltă <cauză> nu este nici primă, nici unică, nici suficientă pentru a sta ca început pentru sine. [b] Din acest motiv, toate cele care sunt create prin <substanţa supremă> sunt ceea ce ele sunt prin ea. Cele însă care s-au ivit prin <meşter> nu vor exista în profunzime, ci vor fi ceea ce nu prin el sunt.

Cap.12.

Că rostirea esenţei supreme este esenţa supremă

Dar, pentru că este cert – printr-un argument care ni se prezintă asemănător – că tot ceea ce face substanţa supremă nu face decât prin ea însăşi, iar tot ceea ce face, face prin rostirea sa intimă sau prin fiecare cuvânt sau, mai degrabă, rostindu-le pe toate cu un cuvânt, [c] ce poate părea, astfel, mai necesar, decât faptul că rostirea[26] acestei esenţe supreme nu este altceva decât esenţa supremă? Prin urmare, eu nu cer o cercetare a acestei rostiri pe lângă care să se poată trece neglijent, ci, mai înainte de a se putea trata despre ea, iau în considerare cu grijă anumite proprietăţi ale substanţei supreme care se cuvin cercetate atent.

[26] *hanc summae essentiae locutionem* ... Substantivul *essentiae* are aici valoarea unui Genitiv subiectiv şi nu a unuia obiectiv, adică esenţa supremă este aceea care rosteşte şi nu aceea care este rostită.

Cap. 13.

Că toate îşi iau puterea din esenţa supremă, aşa cum prin ea sunt făcute

Este astfel clar **[d]** că tot ceea ce nu este identic cu natura supremă **[161a]** este făcut de aceasta. O minte raţională nu se poate îndoi de faptul că cele depline, care sunt făcute, îşi iau puterea chiar de la cel care le susţine şi continuă să fie cât timp ele sunt de la cel care face ca ele să aibă fiinţa (*ut habet esse*) a ceea ce sunt din nimic. Printr-o raţiune asemănătoare în privinţa tuturora, din care a fost înţeles faptul că toate cele ce sunt, sunt printr-un anume Unu, (de unde faptul că doar acela este prin sine însuşi, pe când celelalte printr-un altul) spun deci printr-o raţiune asemănătoare se poate arăta că toate cele care îşi iau <de undeva> puterea, şi-o iau dintr-un anume Unul. Aceasta înseamnă că acel <Unu> îşi ia puterea din sine, pe când celelalte dintr-un altul. Deoarece aceasta nu poate fi altfel, toate cele făcute îşi iau puterea dintr-un altul, iar cel care le-a făcut şi-o ia din sine însuşi. Este necesar, tot aşa cum nimic nu este făcut decât din esenţa creatoare prezentă, tot astfel nimic să nu îşi ia puterea decât prin prezenţa slujitoare a acesteia.**[b]**

Cap.14.

Că ea este în tot şi prin toate, iar toate sunt din ea, prin ea şi în ea

Dacă lucrurile stau astfel, ba chiar este aşa cu necesitate, rezultă că acolo unde ea însăşi nu este, nimic nu este. Prin urmare, ea este pretutindeni şi prin toate şi în toate. Dar fiindcă este absurd ca vreo fiinţă creată să poată ieşi cumva [c] în afara imensităţii care o creează şi îi dă căldură, tot astfel cel care creează şi dă căldura vieţii nu poate părăsi în vreun fel uni-versitatea celor făcute. Este limpede atunci că aceasta le cuprinde şi le pătrunde, fiindcă ea este aceea care le susţine şi le întrece pe toate cele care sunt depline. Dacă toate cele care au fost mai sus descoperite se împletesc astfel, ea însăşi este cea care se află *în* toate, *prin* toate şi *din* care şi *prin* care şi *în* care[27] sunt toate[28].

---

[27] O formulare asemănătoare găsim la Sf. Augustin, *Solilocvii*, I,3,5, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1993, traducere de Gh. E. Şerban.

[28] Ultimul cuvânt al capitolului (*omnia* – toate) lipseşte din ediţia Patrologiei, dar apare în varianta lui Italo Sciuto (cf. Bibliografia)

Cap. 15.

Ce se poate spune şi ce nu se poate spune despre ea în mod substanţial

Nu fără rost **[d-162a]** mă frământă <întrebarea:> cât de atent pot cerceta ce anume ar putea să i se potrivească ei în mod substanţial, dintre cele care se pot rosti **[b]** cu privire la ceva[29]. Deşi m-aş mira să se poată găsi în numele sau în verbele pe care noi le potrivim lucrurilor făcute din nimic ceva care să se rostească cu demnitate şi despre substanţa creatoare a tuturora, se cuvine totuşi să încercăm această cercetare, la care ne conduce raţiunea.

Şi astfel, despre cele relative nu există nici o îndoială, deoarece nici una dintre cele care se rostesc în mod relativ nu îi aparţin ei în mod substanţial. De aceea, dacă se rosteşte ceva în mod relativ[30] cu privire la ea, <ceea ce se

---

[29] Aceasta este întrebarea fundamentală a tratatului şi una dintre cele mai importante teme de gândire ale Evului mediu, grec şi latin: Cum este cu putinţă predicaţia în cazul substanţei supreme, păstrând condiţia transcendenţei sale? Dacă rostim ceva despre Dumnezeu, operăm cu concepte. Totuşi, Dumnezeu nu poate face obiectul unui concept. Dacă nu rostim nimic despre Dumnezeu, teologia nu mai este cu putinţă. Aşa cum va sugera Sf. Anselm în mai multe locuri (*Cur Deus Homo*, II,9, *Proslogion*, 255c, Monol., 212b), teologia este cu putinţă, putem chiar mima predicarea cu privire la Dumnezeu, cu condiţia rugăciunii şi credinţei (cf. *Proslogion.*, 1), şi cu condiţia bunei guvernări a raţiunii, prin care Dumnezeu poate arăta despre sine ceea ce noi înşine dorim să rostim. Astfel, teologia devine posibilă ca şi teologie revelată.

[30] Cele care se rostesc în mod relativ sunt subiectul şi predicatul unei propoziţii. Nici unul, nici celălalt nu poate fi afirmat cu privire la Dumnezeu, pentru că el nu este nici unul dintre lucrurile din această lume şi nici vreun atribut al lor nu i se poate potrivi. Posibilitatea discursului despre Dumnezeu este întemeiată de o *analogie*, astfel încât tipul de raportare ale unei serii de realităţi contingente la negarea fiinţei lor poate servi drept punct de pornire pentru un atribut divin (cf. *infra*, 163a-b): pentru înţelept e mai bine să fie înţelept ca non-înţelept,

rosteşte> nu aparţine în mod semnificativ acestei substanţe. Atunci este evident faptul că toate <situaţiile> în care ceea ce este suprem între toate şi mai mare decât toate poate fi numit în mod relativ nu desemnează esenţa naturală a acesteia. Căci dacă unul dintre acele lucruri în relaţie cu care se rosteşte mai marele şi supremul [c] nu ar exista, atunci nici supremul, nici mai marele nu ar mai fi înţelese. Dar, din acest motiv, ea nu va fi totuşi mai puţin bună, nici măreţia sa esenţială nu va suporta vreo ştirbire. Rezultă de aici în mod clar că din orice bun sau orice măreţie ar lua parte ea, <acest fapt> nu s-ar petrece printr-un altul, ci prin sine. Dacă, prin urmare, natura supremă ar putea fi înţeleasă astfel ca nefiind supremă, după cum nu este cu nimic mai mică sau mai mare decât atunci când este înţeleasă ca supremă între toate, este evident că <termenul> *suprem* nu semnifică în mod simplu acea esenţă care este întru totul mai mare şi mai bună, ci mai degrabă ceva ce nu este ceea ce ea este. Însă ce ne învaţă raţiunea cu privire la <termenul> *suprem* nu se regăseşte în mod diferit în <termenii> care sunt relativi într-un mod asemănător.

După ce lăsăm deoparte pe cele care se rostesc într-un sens relativ, [d] deoarece nici unul dintre aceşti <termeni> nu-i relevă cuiva vreo esenţă în mod simplu, intenţia <ni> se îndreaptă spre discutarea altor chestiuni. Iar dacă cineva le-ar pătrunde pe fiecare [163a] cu atenţie, <va înţelege> că tot ceea ce <se spune> în sens relativ este fie în aşa fel încât el însuşi (*ipsum*) este întru totul mai bun decât non-el însuşi (*non ipsum*), fie non-el însuşi e mai bun într-un sens decât el însuşi. Însă prin *el însuşi* şi prin

---

pentru corp e mai bine să fie corp decât ne-corp etc. Acest atribut este posibil, în primul rând, pentru că relaţiile sunt asemănătoare, adică termenul *bine* a fost folosit într-un sens univoc. Dacă în cazul atribuirii binelui fiinţei divine, sensul termenului este univoc sau analogic, rămâne o problemă de discutat pentru filosofia secolului al XIII-lea, în care teoria analogiei va fi susţinută de Sf. Toma din Aquino, iar aceea a univocităţii de Duns Scotus. (cf. Bernard Montaigne, *Le probleme de l'analogie de l'etre chez Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Ed. Nauwelaertes, 1971).

non-el însuşi nu înţeleg aici altceva decât adevărat-neadevărat, corp-necorp, şi pe cele asemănătoare acestora. Căci ceva este mai bun decât propria nefiinţă (*non ipsum*)[31], aşa cum înţeleptul <este mai bun> decât nefiinţa înţeleptului, adică e mai bun înţeleptul decât neînţeleptul. Deşi cel drept şi neînţelept pare mai bun decât nedreptul înţelept, totuşi nu orice neînţelept este pur şi simplu mai bun decât înţeleptul, fiindcă orice neînţelept ar fi fost mai bun dacă ar fi fost înţelept. În acelaşi fel, cel adevărat se raportează la propria-i nefiinţă, adică neadevărul, iar dreptul se raportează la nedrept, iar vieţuitorul la cel care nu este vieţuitor.

[b] Însă în unele lucruri nefiinţa a ceva este mai bună decât fiinţa lui (*non ipsum quam ipsum*) precum ne-aurul faţă de aur. Căci e mai bine pentru om să nu fie de aur decât să fie de aur, chiar dacă pentru altceva este mai bine să fie de aur decât de ne-aur, aşa cum este plumbul. Dar pentru că fiecare din cele două, adică omul şi plumbul, nu sunt aur, omul este ceva cu atât mai bun decât plumbul, cu cât ar fi avut o natură inferioară dacă ar fi fost aur; iar plumbul este cu atât mai de rând, cu cât ar fi fost mai preţios dacă ar fi fost aur. Din faptul că natura supremă poate fi înţeleasă astfel ca ne-supremă rezultă că nici supremul nu este întru totul mai bun decât ne-supremul, şi nici ne-supremul nu este cu ceva mai bun decât supremul: multe sunt relative fără a fi conţinute în această diviziune. Dacă însă vreuna se află conţinută, mă abţin să judec, **[c]** fiindcă sunt suficiente pentru ceea ce s-a propus cele cunoscute despre ele, adică faptul că nimic dintre acestea nu desemnează substanţa simplă a naturii supreme.

---

[31] Principiul proporţionalităţii între bine şi fiinţă este mult mai vechi: el apare la Aristotel, în celebrul pasaj 1096b al *Eticii Nicomahice*, apare la neoplatonismul lui Plotin şi Proclos, iar acest principiu poate apare în două variante: ca proporţionalitate a gradului de existenţă cu gradul binelui, sau în formularea sa radicală, a faptului de a fi ca bun în sine, la G.W.F. Leibniz şi apoi la Martin Heidegger: în formă interogativă: „De ce este de fapt fiinţare şi nu mai curând, Nimic?" (cf. M. Heidegger, *op. cit.* p. 51).

Prin urmare, de vreme ce tot ceea ce este un altul, dacă este examinat atent în parte, fie că el însuşi este mai bun decât propria sa nefiinţă, fie că propria sa nefiinţă este într-un sens mai bun decât ea însăşi. După cum este nepotrivit să considerăm că substanţa naturii supreme ar fi ceva decât care nefiinţa sa ar fi într-o anumită măsură mai bună[32], este necesar ca ea să fie tot ceea ce este întru totul mai bun decât propria nefiinţă. Căci ea singură este aceea decât care nu este nimic mai bun[33], şi care este mai bună decât toate cele care nu sunt ceea ce ea este. Căci ea nu este un corp, sau ceva dintre cele pe care simţurile corporale le deosebesc. Căci ce nu este ceea ce acestea < din urmă > sunt, este mai bun decât ele toate. Căci mintea raţională, **[d]** care nu este percepută de nici un simţ corporal ce anume este, sau cât este, sau cum este, pe cât de măruntă ar fi fost ea dacă ar fi fost ceva dintre cele supuse simţurilor corporale, **[164a]** pe atât este mai importantă decât fiecare dintre ele. Se cuvine trecut cu totul sub tăcere[34] faptul că însăşi esenţa supremă este ceva dintre cele pentru care există ceva superior şi care nu este ceea ce ele sunt. Dar se cuvine spus, precum ne învaţă raţiunea, că < ea este > ceva dintre cele pentru care este mai prejos tot ceea ce nu este ceea ce ele sunt. De aceea este necesar ca ea să fie vie, înţeleaptă, puternică şi atotputernică, adevărată, dreaptă, fericită, eternă şi orice asemănător în sens absolut, mai bun decât propria nefiinţă. Ce să se cerceteze mai mult decât faptul că această natură este supremă, dacă reiese evident ce anume dintre toate este, sau ce anume dintre toate nu este? **[b]**

---

[32] Ca o consecinţă a principiului afirmat mai sus, la 163a

[33] *Illa enim sola est qua penitus nihil est melius.* Formularea seamănă foarte mult cu sintagma celebră din capitolul II al *Proslogion*-ului: *id quo maius* (sau, în alte locuri: *melius*) *cogitari nequit.* Ceea ce adaugă nou definiţia din *Proslogion* este verbul *cogitari*: Dumnezeu este cel decât care nu doar că nu este, ci nici nu poate fi gândit ceva mai mare, căci, dacă nimic nu este mai mare şi mai bun decât Dumnezeu, nici mintea nu îl poate cuprinde, dar poate fi cuprinsă de el.

[34] În sensul că o asemenea susţinere este autocontradictorie, dar nu în sensul că ea nu trebuie dată în vileag.

Cap. 16.

Că totuna este pentru ea faptul că este dreaptă şi fiinţa dreptăţii: şi în acelaşi fel despre cele care se pot rosti în sens asemănător despre ea: şi că nici unul dintre aceste <nume> nu arată *cum*, *cât* şi *ce* este ea

Dar poate **[c]** că atunci când se spune că este dreaptă, sau mare, sau ceva asemănător, nu se arată ce anume este, ci mai degrabă cum şi câtă este. Fiecare dintre acestea par a fi spuse prin calitate sau prin cantitate. Căci tot ceea ce este drept, este drept prin dreptate, iar celelalte de acelaşi fel sunt într-un mod asemănător. De aceea, natura supremă însăşi nu ar fi dreaptă decât conform dreptăţii. Aşadar, s-ar părea că substanţa care este bună în mod suprem este numită dreaptă printr-o participare la o calitate, adică la dreptate. Dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că ea este dreaptă printr-un altul şi nu prin sine. Dar aceasta este potrivnic adevărului desăvârşit: căci ea este bună, sau mare, sau subzistentă – ceea ce întru totul este – prin sine şi nu printr-un altul. Aşadar dacă nu este dreaptă decât conform dreptăţii, ea nici nu poate fi adevărată decât prin sine: **[d]** ce este mai evident, ce este mai necesar decât faptul că aceeaşi natură este dreptatea însăşi? **[165a]** Iar dacă se spune că ea este dreaptă prin sine, nu se înţelege decât <ceva> prin dreptate. De aceea, dacă se cercetează **ce** anume este însăşi natura supremă despre care este vorba, ce să se răspundă mai adevărat decât că ea <este> dreptate? Prin urmare, se cuvine văzut în ce fel trebuie înţeleasă situaţia în care această natură, care este dreptatea însăşi, este numită dreaptă. Fiindcă omul nu poate fi dreptatea, însă poate avea dreptate: prin omul drept nu îl înţelegem pe cel care este dreptatea, ci pe acela care are dreptatea[35].

[35] În acelaşi sens în care Dumnezeu îşi *este* fiinţa sa iar creatura îşi *are* fiinţa sa, în urma uneia dintre propoziţiile din pomenita *Liber de Causis*. Sf. Anselm nu a citit această lucrare, care începe să circule

Prin urmare, despre natura supremă nu se spune propriu zis că are dreptate, ci că este dreptatea existentă, iar atunci când este numită dreaptă, se înţelege în sens propriu că ea este dreptate existentă, dar nu că „are dreptate". Din acest motiv, atunci când se spune că ea este dreptate existentă, dacă nu se spune *de ce fel* este, ci *ce* anume este, atunci rezultă că nu putem, numind-o dreaptă, să spunem *de ce fel* este, ci *ce* este. Apoi, pentru că despre esenţa supremă **[b]** totuna este să se spună că este dreaptă şi că este dreptatea existentă, şi atunci când se spune că este dreptatea existentă, iar aceasta nu este nimic altceva decât dreptatea, nimic nu se schimbă, fie că se spune că ea este dreptatea sau că este dreaptă. Din acest motiv, atunci când se cercetează despre ea ce anume este, este nu mai puţin potrivit să se răspundă că ea este dreaptă decât că este dreptatea. Ceea ce se vede că este valabil în cazul dreptăţii, intelectul este constrâns de raţiune să admită cu privire la toate cele care se rostesc despre însăşi natura supremă. Dintre acestea, toate cele care se spun despre ea nu arată de ce fel sau câtă este, ci mai degrabă ce anume este.

Dar e limpede că natura supremă este astfel, pentru că ea este fiecare bun. Aşadar, aceasta este esenţa supremă, viaţa supremă, raţiunea supremă, mântuirea supremă, dreptatea supremă, înţelepciunea supremă, adevărul suprem, **[c]** bunătatea supremă, mărimea supremă, suprema frumuseţe, nemurirea supremă, suprema incoruptibilitate, neschimbarea supremă, suprema fericire, suprema eternitate, puterea supremă şi suprema unitate. Ea nu este altceva decât fiinţa (*ens*) în mod suprem, în chip suprem vieţuitoare, şi altele de acelaşi fel.

în mod atestat abia în secolul al XII-lea, dar pasajul în discuţie urmează linia de gândire a tratatului neoplatonic, chiar dacă sursa de inspiraţie poate fi constituită în aceeaşi măsură de textele Sf. Augustin.

Cap. 17.

Că ea este simplă, astfel încât toate cele care se pot rosti despre esenţa ei sunt unul şi acelaşi în ea; şi nimic nu se poate rosti despre ea în mod substanţial decât în ceea ce ea este

Şi apoi, **[d-166a]** dacă această natură supremă este atât de bună, va fi ea oare compusă din tot atât de multe bunuri, sau mai degrabă nu sunt mai multe bunuri, ci un singur bun desemnat cu atât de multe nume? Căci orice compus, pentru a subzista, are nevoie de cele din care este compus. De ele are nevoie ceva ce este pentru că tot ceea ce este, este prin ele, iar nu ele sunt prin el, motiv pentru care <compusul> nu este în nici un fel suprem. Aşadar, dacă această natură este compusă din mai multe bunuri, toate cele care sunt în orice compus se află în mod necesar şi în ea. **[b]** Această nepotrivire produsă de falsitate distruge şi împiedică, printr-un motiv evident, întreaga necesitate a adevărului, mai sus arătată. Deoarece această natură nu este în nici un fel compusă, şi totuşi ea este tot aşa de bună, este necesar ca toate cele <care sunt în orice compus> să nu fie mai multe, ci unul singur. Aşadar, totuna este fiecare dintre ele cu ceea ce sunt toate, fie la un loc, fie în parte, fiindcă atunci când este rostită dreptatea sau esenţa, ele înseamnă acelaşi lucru ca şi celelalte, fie toate deodată, fie numai în parte. Într-un fel, aşa cum este unu tot ceea ce se spune în mod esenţial despre substanţa supremă, tot astfel ea însăşi este într-un singur chip, sub o singură considerare, tot ceea ce ea este în mod esenţial. Dacă un om este numit şi corporal, şi raţional, şi om, acestea trei nu se spun într-un singur sens sau dintr-un singur punct de vedere. **[c]** Căci într-un sens există corpul, şi în alt sens raţionalitatea, iar fiecare dintre acestea în parte nu este întru totul ceea ce omul este. Astfel, această esenţă supremă nu este cu nici un chip în aşa fel încât ea să fie identică într-un sens, dar într-un altul nu, fiindcă tot ceea ce este în vreun fel în mod esenţial, este întru totul ceea ce ea este.**[b]**

Cap. 18.

Că ea este fără început şi fără sfârşit

De când [167a] a fost această natură creatoare atât de simplă, şi putere a tuturor, şi până când va fi să fie? Sau mai degrabă ea nu provine de cândva şi nici nu este până cândva, [b] ci este fără început şi fără sfârşit? Căci dacă are un început, îl are fie din sine sau prin sine, fie din altul sau prin altul, fie din nimic sau prin nimic. Dar privind adevărul, rezultă că ea nu este deloc dintr-un altul sau din nimic, ori prin altul sau prin nimic. Astfel, începutul nu este deloc sortit dintr-un altul sau prin altul, sau din nimic sau prin nimic. Însă din sine însăşi, ori prin sine nu-şi poate avea începutul, deşi este din sine şi prin sine. Ea este din sine şi prin sine astfel încât nu există nici o altă esenţă care să fie din sine şi prin sine, şi o alta prin care şi din care să fie. Tot ceea ce îşi începe fiinţa din altceva şi prin altceva, nu este deloc identic cu cel din care sau prin care îşi începe fiinţa. Prin urmare, natura supremă nu îşi ia începutul din sine sau prin sine. Fiindcă ea nu are început nici din sine, nici prin sine, nici prin altul, [c] nici din altul, nici prin nimic, nici din nimic, <înseamnă că> ea nu are în nici un chip un început.

Dar ea nu va fi având nici sfârşit. Dacă ar fi fost să fi avut sfârşit, ea nu ar fi fost nemuritoare şi incoruptibilă în sens suprem: atunci ea nu va fi având sfârşit. Mai mult: de-ar fi fost să fi avut sfârşit, ea ar fi nedesăvârşită, fie că doreşte, fie că nu doreşte aceasta. Dar este sigur că nu prin voinţa binelui cel simplu este distrus binele suprem: or, ea însăşi este binele cel adevărat şi simplu, şi de aceea nu va fi nedesăvârşită din proprie voinţă, pe cât de sigur este că ea e binele suprem. Iar dacă ea ar fi fost destinată pieirii din proprie voinţă, înseamnă că ea nu este atotputernică şi nici

puternică în sens suprem; dar necesitatea raţiunii susţine că ea este puternică în sens suprem şi atotputernică. Prin urmare, ea nu este nedesăvârşită împotriva voinţei sale. Deoarece natura supremă nu va fi având nici un sfârşit nici prin voinţa sa, nici contra voinţei sale, **[d]** ea nu va fi având un sfârşit.

Mai mult: dacă această natură supremă ar avea un sfârşit sau un început, ea nu ar fi o adevărată eternitate, **[168a]** deşi am arătat mai sus, în mod incontestabil, că ea este astfel. Să gândească cine poate când anume a început ea <să fie> sau când nu a fost ea adevărată, adică faptul că ea urma să fie ceva; sau când anume se va stinge şi nu va mai fi adevărată, adică faptul că ea va fi ceva ce a trecut. Iar dacă nici una dintre acestea, şi fiecare în parte, nu pot exista în lipsa adevărului, este imposibil gândul că adevărul are un început sau un sfârşit. Astfel, dacă adevărul are un început sau va avea un sfârşit, atunci, înainte ca el însuşi să înceapă, va fi adevărat ceea ce adevărul nu este, iar după ce va lua sfârşit <va fi adevărat> ceea ce el nu va fi. Însă ceea ce este adevărat nu poate fi lipsit de adevăr: prin urmare, adevărul era mai înainte să fi fost şi ar mai fi după ce îşi va primi sfârşitul, ceea ce este contradictoriu. Fie că s-ar spune că adevărul are început sau sfârşit, **[b]** fie că se înţelege că nu le are, adevărul nu poate fi limitat de un început şi de un sfârşit, şi de aici rezultă acelaşi lucru pentru natura supremă: că ea este adevărul suprem.

Cap. 19.

În ce fel nu a fost nimic înainte sau nu va fi în urma ei

Dar iată că se iveşte iarăşi nimicul şi, deşi toate raţionamentele au fost susţinute conform dovezilor, potrivit cu adevărul şi cu necesitatea, **[c]** se arată iarăşi că ar exista nimicul. Căci, dacă pe cele care au fost tratate mai sus le-am întărit cu adevărul necesar, înseamnă că înainte şi după esenţa supremă nu va fi ceva anume, de aceea înainte şi după ea nu va fi nimic. Căci fie ceva anume, fie nimicul este necesar să fi fost înaintea ei şi să-i urmeze. Însă cel care spune că înaintea ei nu a fost nimic şi că nimic nu va fi după ea, pare că pronunţă acest <nimic>. Căci <el> a fost înainte de ea, atunci când nu era nimic, şi va fi după ea, atunci când nu va fi nimic. Aşadar, atunci când era nimicul, ea nu era nimic, iar atunci când va fi nimicul, ea nu va fi. În ce fel, prin urmare, ea nu îşi ia începutul din nimic, sau în ce fel nu devine spre nimic, dacă ea încă nu era pe când era nimicul şi nu va fi ea însăşi pe când va fi deja nimicul? **[d]** Ce a mişcat oare din loc povara aşa de mare a argumentelor dacă nimicul a dărâmat atât de uşor grozava lor întocmire? Căci, dacă fiinţa supremă este în aşa fel întocmită încât să urmeze nimicului de mai înainte şi să piară înaintea nimicului carei urmează, **[169a]** orice ar fi fost mai sus hotărât ca adevărat este în mod necesar destituit, graţie deşertului nimic. Sau poate că se cuvine mai degrabă respins nimicul, pentru ca să nu fie risipită de către nimic întreaga ţesătură a argumentelor. Iar binele suprem, care a fost căutat şi găsit ca o lumină a adevărului, să fie îndepărtat în locul nimicului. Sau poate că s-ar spune, dacă aşa ceva se poate petrece, că nu a fost nimic înaintea esenţei supreme şi nici nu va fi după ea, căci prin aceasta, dacă se acordă un loc nimicului înaintea sau în urma ei,

ființa acesteia, care prin sine însăși a condus la ființă ceea ce era nimic, va fi redusă prin nimic la nimic.

Atunci când se spune că nu a fost nimic înaintea esenței supreme, se realizează o expresie cu două sensuri. Unul dintre acestea este acela că esența supremă a fost mai înainte ca ea să fie, pe când era nimic. Un alt înțeles este acela că înaintea esenței supreme nu a existat ceva anume, ca și cum aș spune că nimic nu m-a învățat să zbor, sau, așa zicând, [b] că nimicul însuși, care înseamnă „nu ceva anume", m-a învățat să zbor, iar aceasta va fi fals, sau că nu m-a învățat cineva să zbor, ceea ce este adevărat. Astfel, primul sens, pe care îl urmează neconcordanța tratată mai sus, este respinsă întru totul de rațiune, ca fiind falsă. Celălalt <sens> este acela care se constituie corect, prin cele de mai sus, și prin toată țesătura acestora el este adevărat. De aceea, atunci când se zice că nu a fost înaintea ei nimic, acest lucru se cuvine înțeles în al doilea sens. Și nu trebuie expus astfel încât să se înțeleagă că a fost vreodată pe când nu era și era nimicul, ci astfel încât să se înțeleagă că înainte de ea nu a fost ceva anume. Atunci când se spune că după ea urmează să fie nimicul, se aplică același raționament cu două înțelesuri. [c] Dacă această interpretare a creației din nimic este cântărită cu grijă, nu se va conchide nici faptul că nimicul urmează sau precedă esența supremă sau că nu a fost nimic înainte și nu va fi ceva după ea, și totuși tăria celor afirmate nu se va zgudui în fața deșertăciunii nimicului.

Cap. 20.

Că ea este în orice loc şi în orice timp

Chiar dacă **[d-170a]** mai sus s-a ajuns la concluzia că această natură creatoare este pretutindeni şi în toate şi prin toate, iar din faptul că ea nu începe şi nu încetează să fie a rezultat că ea a fost, este şi va fi întotdeauna, eu îi simt totuşi pe unii că murmură a contradicţie: ceea ce mă îndeamnă să expun cu mai multă grijă unde şi când anume este ea şi astfel, esenţa supremă este fie pretutindeni şi întotdeauna, fie doar cândva şi undeva anume, fie nicăieri şi niciodată. **[b]** Spun aceasta ori <în sensul că> ea este în orice loc şi în orice timp, fie întrunul determinat, fie în nici unul. Dar ce pare oare mai respingător decât să nu fie nicăieri şi niciodată ceea ce este în mod maxim şi suprem? Este, prin urmare, fals faptul că ea nu este nicăieri şi niciodată. Apoi, fiindcă nimic nu este bun şi nici măcar nu este în lipsa ei, dacă ea nu este niciodată şi nicăieri, atunci nimic nu este bun niciodată şi nicăieri, şi nici măcar nu există niciodată şi nicăieri. Nici nu este greu să se spună cât de fals este aceasta: deci, este fals faptul că ea nu este nicăieri şi niciodată. Atunci fie că este în mod determinat undeva şi cândva, fie că este pretutindeni şi întotdeauna. Dar dacă ea este într-un loc şi într-un timp în mod determinat, numai acolo unde şi numai atunci când ea nu este, nimic nu are esenţă (*nulla est essentia*), deoarece fără ea nimic nu este, de unde rezultă că există un loc *unde* şi un timp *când* există întru totul nimicul. Dar pentru că aceasta este fals, căci locul şi timpul însuşi sunt ceva, nu este cu putinţă ca natura supremă să fie în sens determinat cândva şi undeva anume. Deşi se spune că ea însăşi este prin sine cândva şi undeva în mod determinat, dar prin potenţa

sa ea este pretutindeni, acest lucru nu este adevărat, fiindcă este clar că potenţa sa nu este nimic altceva decât fiinţa sa însăşi (*quam ipsam esse*)[36], şi în nici un fel potenţa sa nu există fără ea însăşi. Aşadar, pentru că ea nu există cândva sau undeva în sens determinat, este necesar să fie pretutindeni şi întotdeauna, adică în orice loc şi în orice timp. [d]

[36] Acest principiu decurge din afirmarea identităţii între esenţa şi existenţa lui Dumnezeu (cf. şi titlul cap. 22 din *Proslogion:* „Că numai Dumnezeu este ceea ce este şi cel care este").

Cap. 21.

Că ea nu este în nici un loc sau timp

Dacă lucrurile **[171a-b]** se prezintă astfel, ea este fie în fiecare loc sau timp, fie numai în fiece parte a lor, astfel încât o altă parte se află în afara întregului timp sau loc. Dacă este într-adevăr astfel pe părți, iar nu în orice loc sau timp pe părți, ea are părți: ceea ce este fals. Deci, ea nu este pretutindeni și întotdeauna pe părți. Dar cum este atunci întru totul pretutindeni și întotdeauna? Căci acest lucru se cuvine înțeles fie astfel încât ea să fie simultan în toate lucrurile sau timpurile, și prin părți în fiecare, fie astfel încât ea să fie întru totul în fiecare. **[c]** Dacă ar fi în fiecare *prin* părți, nu s-ar realiza compunerea și diviziunea părților, ceea ce a fost în mod clar arătat ca fiind străin de natura supremă. Din acest motiv ea nu este toată în fiecare loc și timp în așa fel încât să fie în fiecare prin părți.

Rămâne de discutat un alt aspect, și anume în ce fel natura supremă este toată în toate și în fiecare loc și timp. Fără îndoială că acest lucru nu poate avea loc decât fie simultan, fie în timp diferiți. Dar pentru că rațiunea de a fi a locului sau a timpului a putut să dezvăluie o singură continuare a aceloraşi urme pe care înaintase până acum, tot acestea par în schimb, împărțind cercetarea ca și cum aceasta s-ar împărți pe căi diferite, că își investighează propriile probleme pe părți. Se va vedea mai întâi **[d]** dacă natura supremă ar putea fi toată în fiecare loc deodată sau în timp diferiți. Se va cerceta apoi acelaşi lucru în privința timpilor. Așadar, dacă ea este toată în fiecare loc, **[172a]** există un singur întreg. Însă, după cum un loc se deosebește de un alt loc, astfel încât locurile sunt separate, tot așa ceea ce este într-un singur loc ca întreg se deosebește de ceea ce este ca întreg într-un alt loc, astfel încât acestea

sunt separate ca întreguri. Căci ceea ce este într-un anume loc nu dispune de nimic din ceea ce nu este în acel loc. Cât despre cel care nu este nimic care să nu fie într-un anume loc, el nu este nimic care să fie în același timp în afara aceluiași loc. Ceea ce este în întregime într-un anume loc nu dispune de nimic din ceea ce este în afara acelui loc în același timp. Cât despre cel care nu este nimic în afara unui loc, el nu dispune de nimic în același timp într-un alt loc. De aceea, ceea ce este în întregime în fiecare loc nu dispune de nimic simultan într-un alt loc. Cum poate fi întreg simultan în alt loc ceea ce este într-un anume loc în întregime, dacă nimic din el nu poate fi într-alt loc?

[b] Așadar, pentru că un întreg nu se poate găsi simultan în întregime în mai multe locuri, rezultă că prin fiecare loc, fiecare sunt întregi, dacă în fiecare loc ceva este simultan întreg. Din acest motiv, dacă natura supremă este întreagă într-un timp unic în fiecare dintre toate locurile, pe cât de multe locuri ar exista, pe atât de multe vor fi naturile supreme. Dar este nerațional să se cugete aceasta. Prin urmare, ea nu este întreagă într-un timp unic în fiecare loc. Dar dacă ea ar fi în fiecare loc în întregime în timpi diferiți, atunci când se află într-un loc, în alte locuri nu mai există nimic bun și nici o esență între timp, deoarece fără ea nu există nemijlocit nimic. Faptul că acest lucru este absurd o arată chiar locurile, care nu sunt nimicul, ci ele sunt ceva anume. Așadar, natura supremă nu este întreagă în fiecare loc, dar în timpi diferiți. Iar dacă nici în același timp, nici în timpi diferiți ea nu este întreagă în fiecare loc, [c] înseamnă că ea nu este întreagă în nici un fel în fiecare loc în parte.

Va trebui acum descoperit dacă aceeași natură supremă este întreagă în fiecare timp sau simultan, sau în mod distinct în fiecare timpi. Dar în ce fel este ceva în întregime simultan în fiecare timp, dacă timpii înșiși nu sunt simultani? Căci dacă ea este în întregime în mod separat și distinct în fiecare dintre timpi, un anume om ar fi cumva

în acelaşi <timp> ieri şi azi şi mâine. Despre el se spune în sens propriu că a fost, este şi va fi. Prin urmare, vârsta lui, care nu înseamnă nimic altceva decât eternitatea ei, nu este toată simultan, ci ea este întinsă pe părţi conform părţilor timpului. Însă eternitatea nu este nimic altceva decât ea însăşi. Deci, esenţa supremă va fi împărţită pe părţi, potrivit cu deosebirile timpilor. **[d]** Căci, dacă vârsta ei este produsă prin curgerea timpilor, ea va avea, laolaltă cu timpii înşişi, un prezent, un trecut şi un viitor. Dar ce altceva este vârsta ei **[173a]** sau vremelnicia existenţei sale (*existendi diuturnitas*)?

Aşadar, pentru că eternitatea sa nu este nimic altceva decât esenţa sa, după cum a prezentat în mod elocvent raţionamentul de mai sus, dacă eternitatea ei are un trecut, un prezent şi un viitor, în consecinţă şi esenţa ei ar avea un trecut, un prezent şi un viitor. Dar ceea ce este prezent, nu este trecut şi nici viitor, pe când ceea ce urmează să fie încă nu a trecut şi nici nu e prezent. În ce fel se va susţine atunci ceea ce s-a lămurit mai sus printr-o necesitate raţională şi clarvăzătoare, anume că această natură supremă nu este în nici un fel compusă, ci în mod suprem simplă şi neschimbătoare, dacă ea este deosebită în timpi diferiţi şi are părţi graţie împărţirii timpilor? Sau poate acestea sunt mai degrabă adevărate? Ba chiar dacă acestea sunt întru totul adevărate, cum pot fi ele posibile? **[b]** Aşadar, în nici un fel esenţa creatoare, sau vârsta, sau eternitatea sa nu primeşte trecutul sau viitorul. Dar de ce nu ar avea prezent, dacă acesta este adevărat? „A fost" semnifică trecutul; „va fi" – viitorul. Aşadar ea nu va fi niciodată şi nici nu a fost. Din acest motiv ea nu este în mod distinct, după cum nici nu este simultan în întregime în fiecare timpi deosebiţi. Dacă, aşa cum s-a discutat, ea nu este întreagă în toate locurile şi timpurile aşa încât să fie totodată întreagă în toate şi în fiecare în parte, a fost arătat şi că nu este deloc în întregime în fiecare loc sau timp cu totul. Şi, pentru că în acelaşi fel s-a arătat cu claritate că ea nu este în orice loc sau orice timp astfel încât să fie o parte în toate

iar partea să fie în afara oricărui loc sau timp, este imposibil ca ea să fie pretutindeni şi întotdeauna. [c] Căci în nici un fel nu se poate înţelege faptul că ea este întotdeauna şi pretutindeni altfel decât sau în întregime sau în parte. Iar dacă ea nu este în nici un fel întotdeauna şi pretutindeni, înseamnă că ea nu poate fi decât sau în toate sau în ceva anume.

Dar pentru că mai sus s-a dovedit, fără putinţă de respingere, nú numai că ea este prin sine şi fără început şi fără sfârşit, dar şi că, fără ea, nimic nu este nicăieri şi niciodată, e necesar ca ea să fie pretutindeni şi mereu. [d]

Cap. 22.

Cum este ea în toate, şi în nici un loc sau timp

Cum de apar [174a-b] acestea atât de necesare în urma prezentării şi tot aşa de necesare în urma demonstraţiei? Poate că într-un fel natura supremă este într-un loc sau într-un timp în care nu este interzis ca ea să fie simultan întreagă în toate locurile şi timpurile, după cum totuşi nu sunt mai multe întreguri, ci un singur întreg. Nici vârsta ei, care nu este altceva decât adevărata eternitate, nu este împărţită în trecut, în prezent şi în viitor. Căci nu par a fi gândite prin legea locului sau a timpului decât cele care sunt într-un loc sau într-un timp, astfel încât să nu depăşească locul spaţiului şi vremelnicia timpului. [c] Din acest motiv, despre cele care sunt astfel se spune cu adevărat că unul şi acelaşi întreg nu poate fi simultan în locuri şi în timpuri diferite. Pentru cele care nu sunt astfel, de nicăieri nu se poate conclude aşa ceva. S-ar părea că se poate spune pe drept cuvânt că un loc aparţine unui lucru atât cât locul conţine circumscriind mărimea lucrului, iar un timp aparţine unui lucru atât cât dă oarecum o limită măsurând vremelnicia lui, şi dând o limită o măsoară. Din acest motiv nici un hotar al timpului sau al locului nu este opus amplitudinii sau vremelniciei acestuia. De aceea nu se spune că ea este într-un loc sau într-un timp. Pentru că nici locul ei nu face ceea ce face locul, nici timpul ei ceea ce face timpul, [d] nu se spune în mod neraţional că nici un loc nu este locul ei şi nici un timp nu este timpul ei. Ceea ce pare să nu aibă loc sau timp este evident că nu este constrâns să se supună legilor timpului sau locului.

Prin urmare nici o lege a timpului sau locului [175a] nu constrânge în vreun fel vreo natură pe care nici un timp sau loc nu o închide în vreo cuprindere oarecare. Oare nici

un fel de raționament nu exclude faptul că substanța supremă și creatoare a tuturor, care este liberă în mod necesar de legea și natura tuturor pe care le-a făcut din nimic, nu este supusă nici unei constrângeri a locului sau a timpului, ci mai degrabă conclude <aceasta> în potența ei, care conține pe cele împlinite de ea și cele făcute sub ea? De ce nu ar aparține nechibzuinței nesocotitului[37] să spună că locul circumscrie mărimea iar timpul măsoară vremelnicia adevărului suprem, care nu admite o mărime sau o micime a extensiei locului sau a timpului?

Și astfel, [b] deoarece condiționarea timpului sau a locului este astfel pentru tot ceea ce este închis în limita acestora, încât nici rațiunea părților nu face excepție de la aceasta, fie după cum admite un loc al său după mărime, fie după cum suportă timpul potrivit vremelniciei sale, nici nu s-ar putea cumva ca întregul să fie cuprins de locuri deosebite sau timpi deosebiți. Tot ceea ce nu este constrâns de cuprinderea locului și a timpului nu este constrâns nici după multiplicitatea părților de vreo lege a locurilor sau a timpilor. Atunci, fie că ea este prezentă cu totul simultan în mai multe locuri, fie că lipsește din toate timpurile. Fiindcă, aș spune, aceasta este condiționarea locului sau a timpului, fără îndoială că substanța supremă, care nu este cuprinsă de loc sau timp, nu este nici constrânsă de vreo lege a lor. Fiindcă o necesitate de neocolit pretinde ca esența supremă în întregime să nu lipsească din vreun loc sau timp [c] și pentru că nici o rațiune a locului sau a timpului nu interzice ca aceasta să fie prezentă în fiecare loc sau timp, este necesar ca ea să fie prezentă simultan întreagă în toate timpurile și locurile în mod separat. Dacă este prezentă într-un anume loc sau un anume timp, acest lucru nu o împiedică să fie prezentă într-un altul sau în timpi deosebiți simultan.

---

[37] *impudentis*... Termenul poate fi pus în legătură cu *insipiens* din *Proslogion*, 229a; am tradus amândoi termenii prin „nesocotit" întrucât este vorba de același personaj invocat în mai multe rânduri de Sf. Anselm, ca model al celui care poate gândi, dar nu își conduce gândul până la ultima consecință.

Şi chiar dacă a fost, este sau va fi, eternitatea ei nu piere din timpul prezent odată cu trecutul, care nu mai este şi nici nu trece odată cu prezentul care de abia este şi nici nu urmează să fie odată cu viitorul, care încă nu este. Căci nu există nici o constrângere sau interdicţie din partea locurilor sau a timpilor pentru ca <natura> ce nu-şi închide fiinţa în nici un timp sau loc să fie sau să nu fie undeva sau cândva.

Căci, dacă s-ar spune despre esenţa supremă că este în vreun loc sau timp, deşi exprimarea acesteia **[176a]** este aceeaşi cu <exprimarea> naturilor locale sau temporale[38], din pricina unei obişnuinţe a vorbirii, sensul acestora este totuşi deosebit, din cauza deosebirii lucrurilor. Căci, în cazul acestora, aceeaşi exprimare semnifică două lucruri, adică pe cele care sunt prezente în nişte locuri şi în nişte timpi în care se spune că ele sunt şi că sunt conţinute de acestea, pe când esenţa supremă se prezintă ca una singură, întrucât ea este prezentă, dar nu pentru că este conţinută[39]. De aici, dacă folosirea vorbirii ar fi în-

---

[38] Faptul că Dumnezeu nu se află într-un timp sau loc nu aduce cu sine o interdicţie în a vehicula ideea unui „loc" sau „timp" al lui Dumnezeu, ci doar la o avertizare asupra impreciziei limbajului nostru. În legătură cu acest subtil pasaj, în care discursul despre Dumnezeu este legitimat chiar prin dezvăluirea impreciziei sale, un pasaj din *Proslogion* este lămuritor. Dacă Dumnezeu este *acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare (id quo maius cogitari nequit)*, acest lucru nu poate fi sinonim cu *acela dintre toate mai mare (maius omnibus)*, aşa cum călugărul Gaunilon, oponentul lui Anselm, îşi îngăduise să înlocuiască termenii. Iar Sf. Anselm îi răspunde cu o intuiţie filosofică minunată: „nimeni nu poate înţelege în vreun chip pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare decât ca pe acela dintre toate mai mare" (*Prosl.*. 255c *ad finem*).

[39] Dumnezeu este cel care le cuprinde pe toate, fără a fi cuprins de nimic. El poate fi înţeles de mintea umană în măsura în care aceasta din urmă realizează faptul că ea însăşi este cuprinsă de Creator. A nu realiza această experienţă înseamnă a gândi un Dumnezeu cuprins sub concept, ceea ce pentru Sf. Anselm este cu neputinţă: *„ascenderet creatura supra creatorem, et iudicaret de creatore* – s-ar sui creatura deasupra creatorului şi l-ar judeca pe creator" (*Prosl.* 228c). În mod direct, Dumnezeu conţine totul, fiind în acelaşi timp transcendent: *„Nihil enim te continet, sed tu contines omnia"* (*Prosl.*, 237c-d).

dreptăţită, s-ar părea că ar fi mai potrivit să se spună că ea este împreună cu locul şi timpul decât în loc sau în timp. Semnificaţia a ceva conţinut <de un altul> este mai adevărată atunci când se spune că este într-un altul decât atunci când se spune că este împreună cu un altul. Şi astfel, nu se spune într-un sens propriu că nu este în nici un loc sau timp, deoarece ea nu este conţinută de nici un altul: **[b]** şi totuşi se poate spune – într-un anume fel al său[40] – că ea este în fiecare loc sau timp, deoarece tot ceea ce este un altul, pentru a nu cădea în neant, este susţinut de prezenţa ei.

Ea este în orice loc sau timp deoarece nu lipseşte de nicăieri, şi nu este în nimic anume fiindcă nu are timp sau loc şi nici nu primeşte în sine deosebirile locurilor sau ale timpilor. <Ea nu este> aici şi acolo, sau undeva sau atunci, sau acum sau vreodată, şi nici nu există potrivit cu lunecătorul timp prezent de care noi ne folosim, şi nici nu a fost sau va fi potrivit trecutului sau viitorului, deoarece acestea sunt proprii celor care pot fi cuprinse şi în schimbare, iar ea nu este astfel. Şi totuşi, acestea se pot rosti cu privire la ea, deoarece ea este prezentă pentru toate cele cuprinse şi în schimbare, chiar dacă aceasta se înscrie în aceleaşi locuri şi se modifică după <aceiaşi> timpi. **[c]** Rezultă, aşadar, pe cât este suficient pentru a respinge contrarietatea care se face auzită, în ce măsură esenţa supremă a tuturor este pretutindeni, şi întotdeauna, şi nicăieri, şi niciodată, adică în orice loc şi timp sau în nici unul, alăturând adevărul concordant al celor două înţelesuri.

---

[40] Acest „anume fel al său" sugerează o dublă condiţie a prezenţei lui Dumnezeu. El este simultan imanent şi transcendent în raport cu creatura sa. Atât cât este imanent, discursul este posibil, atât cât este transcendent, el rămâne inefabil. De aceea, dubla condiţie a raportului cu creatura poate dezlega paradoxul numelor divine: în măsura în care, prin credinţă, Dumnezeu însuşi se revelează în discurs, el poate justifica seria numelor divine ca teologie revelată.

Cap.23

De ce poate fi mai bine înţeles că este „pretutindeni" decât că este „în orice loc"

Pentru **[d-177a]** că reiese într-adevăr că aceeaşi natură supremă nu este în mai mare măsură în toate locurile decât în toate cele care sunt, nu după cum sunt cele conţinute, ci după cum sunt cele care se împlinesc pătrunse de ea, de ce să nu se spună atunci că ea este pretutindeni şi să se înţeleagă în acest sens faptul că ea este doar în toate locurile, deoarece adevărul lucrului pune în lumină acel înţeles, iar proprietatea cuvintelor care exprimă locul nu conduce la confuzie? Căci noi obişnuim adesea să atribuim cuvintele care exprimă locul într-un mod necritic unor lucruri care nu reprezintă locuri, nici nu sunt conţinute într-o cuprindere locală, aşa cum aş spune eu că în suflet intelectul este „acolo unde" se află şi raţionalitatea. Dar, deşi cuvintele „acolo" şi „unde" reprezintă nişte adverbe de loc, totuşi sufletul nu conţine ceva anume, iar intelectul şi raţionalitatea nu sunt conţinute într-un loc. **[b]** De aceea, potrivit cu adevărul lucrului, i se spune mai adecvat naturii supreme că este pretutindeni, potrivit cu semnificaţia ei, pentru ca să se înţeleagă că ea este în toate cele ce sunt, decât să se înţeleagă că este doar în toate locurile. Şi, fiindcă, aşa cum argumentele de mai sus au arătat, ea nu poate fi altfel, este necesar ca ea să fie astfel în toate cele ce sunt, în aşa fel încât unul şi acelaşi întreg să fie în mod desăvârşit simultan în fiecare.

Cap. 24.

De ce poate fi mai bine înţeles faptul că este „întotdeauna" decât acela că este „în fiecare timp"

Reiese [c] apoi că aceeaşi natură supremă este fără început şi fără sfârşit; că nu are nici început, nici sfârşit, că nu este nici temporală (adică nu aparţine lunecătorului prezent de care noi ne folosim) deoarece vârsta sau eternitatea ei, care nu este nimic altceva decât ea însăşi, este neschimbătoare şi fără părţi. Oare nu cumva cuvântul „întotdeauna", care pare să desemneze timpul întreg, poate fi înţeles mult mai potrivit ca semnificând eternitatea (atunci când este rostit cu privire la <esenţa supremă>), ce nu este deosebită de sine însăşi, asemeni varietăţii timpului, care este întotdeauna în raport cu sine însuşi ceva neasemănător?

Din acest motiv, atunci când se spune că ea este „întotdeauna", [d] fiindcă este totuna faptul că ea este şi faptul că ea trăieşte, nimic nu se înţelege mai bine decât faptul că ea există sau trăieşte etern, adică faptul [178a] că ea deţine o viaţă nesfârşită, desăvârşită întreagă simultan. Căci s-ar părea că eternitatea ei este o viaţă fără de sfârşit care există, desăvârşită, întreagă simultan. Deoarece s-a arătat în mod suficient mai sus că aceeaşi substanţă nu este altceva decât viaţa şi eternitatea ei, şi că nu poate avea în vreun fel o limită, şi că nu este decât întreagă desăvârşită simultan, ce altceva este atunci adevărata eternitate, care numai acesteia îi poate corespunde, decât nesfârşita viaţă care există desăvârşită întreagă deodată? Căci numai acest lucru este perceput în mod clar: că a fost descoperit faptul că adevărata eternitate aparţine numai acestei substanţe care singură nu este creată dar este creatoare, fiindcă se înţelege că adevăratei eternităţi îi lipseşte un hotar al începutului şi al sfârşitului, ceea ce reiese clar că nu s-ar potrivi nici unuia dintre lucrurile create, tocmai pentru motivul că ele provin din nimic. [b]

Cap. 25.

Că ea nu este schimbătoare după accidente

Dar această esenţă, care s-a adeverit a fi ea însăşi în mod substanţial, nu este oare uneori deosebită de ea însăşi în mod accidental? Mai mult, cum este ea de neschimbat în sens suprem, dacă ea poate fi – să nu spun ca *fiind* – **[c]** dar măcar *înţeleasă ca fiind* schimbătoare[41]? Şi, dimpotrivă, de ce nu este participantă la accidente, de vreme ce acelui lucru care este mai mare decât toate naturile şi care este deosebit de toate acestea pare să i se întâmple câte ceva? Dar ce anume resping receptivitatea şi neschimbarea naturală dintre cele care sunt numite accidente, dacă din asumarea lor nu rezultă nici o schimbare a substanţei?

Dintre toate cele care se numesc accidente, unele nu sunt înţelese altfel decât că pot adăuga sau scădea, de la cel la care participă, o anume variaţie, aşa cum sunt toate culorile; despre altele se ştie că nu pot provoca nici o schimbare, prin prezenţa sau absenţa lor, celui despre care ele se rostesc, aşa cum sunt unele relaţii. Rezultă astfel că eu nu aş fi nici mai mare, nici mai mic, nici egal şi nici asemenea cu omul care urmează să se nască la anul. **[d]** Dar eu aş putea avea sau m-aş putea lipsi de toate aceste relaţii cu el deîndată ce se va fi născut, fără ca eu să mă schimb, **[179a]** după cum el creşte sau după cum i se vor modifica celelalte calităţi. Reiese cu claritate că dintre cele care se numesc accidente, unele presupun într-o oarecare măsură reciprocitatea, altele admit lipsa de reciprocitate. Aşadar, după cum natura supremă nu acordă un loc – în

[41] Ea poate fi înţeleasă ca schimbătoare numai în virtutea analogiei propuse la capitolul 15, în realitate numirea ei ca *substanţă* nu este decât o analogie care nu poate motiva în nici un caz dezvăluirea numelor divine ca predicare despre un anume subiect sau substrat.

simplitatea ei – accidentelor care provoacă schimbarea, tot astfel nu înlătură faptul că se poate spune uneori câte ceva cu privire la cele care nu resping deloc neschimbarea desăvârşită, şi totuşi acestei esenţe nu i se întâmplă nimic prin care ea să poată fi numită schimbătoare. De aici se poate trage concluzia că ea nu poate primi nici un accident, căci într-un fel toate acele accidente care produc o anume schimbare, adăugându-se ori lipsind, sunt apreciate după efectul pe care îl provoacă lucrului pe care îl schimbă. **[b]** Astfel, cele care sunt lipsite de un asemenea efect sunt numite, în general, impropriu accidente. După cum întotdeauna un lucru este întru totul acelaşi în sens substanţial, tot astfel el nu este niciodată deosebit de sine în vreun fel, decât accidental. Dar în orice fel s-ar prezenta raţiunea privitoare la proprietatea numelor accidentelor, este fără îndoială adevărat faptul că nu se poate spune cu privire la natura supremă neschimbătoare ceva din care să se poată înţelege că ea este schimbătoare.

Cap. 26.

Cum se cuvine rostit faptul că ea este substanţă, şi că ea este în afara oricărei substanţe şi că este, în sens singular, ceea ce este

Dacă **[c]** s-a lămurit ceea ce fusese întrezărit cu privire la simplitatea acestei naturi, în ce sens este ea substanţă? Căci, dacă orice substanţă poate primi diferenţe sau îşi poate schimba accidentele, iar imacularea neschimbătoare a oricărei receptivităţi sau schimbări este inaccesibilă, în ce fel se va spune că ea este fiecare substanţă, altfel decât dacă s-ar spune *substanţă* în loc de *esenţă* iar astfel ea ar fi în afară (*extra*), după cum ea este dincolo de orice substanţă?

Căci, în măsura în care această fiinţă, care este ceva anume prin sine şi face ca orice altceva să fie din nimic, este deosebită de fiinţa care devine ceva printr-un altul şi din nimic, în aceeaşi măsură există o deosebire între substanţa supremă şi cele care nu sunt aceleaşi cu ea însăşi. **[d]** Pentru că ea singură, dintre toate naturile şi fără ajutorul unei alte naturi, **[180a]** are de la sine fiinţa a ceea ce este, de ce nu este în chip singular ceea ce este, fără să se însoţească cu propria creatură? De aici, este evident că, atunci când ea primeşte denumiri comune cu un lucru <creat>, se cuvin înţelese semnificaţii diferite[42].

[42] Capitolul anunţă una dintre cele mai importante polemici ale evului mediu purtate între tomişti şi scottişti: oare despre Dumnezeu şi despre creatură se spune că „există" în sens univoc (Duns Scotus) sau analogic (Sf. Toma)? (cf. de ex. Bernard Montagnes, *Le probléme de l'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1971).

Cap. 27.

Că ea nu este cuprinsă în tratarea comună a substanţelor şi totuşi este substanţă şi spirit individual

Reiese [b] aşadar că această substanţă nu este inclusă în rândul celorlalte substanţe, deoarece natura ei este exclusă de la o comuniune esenţială cu toate <celelalte>. Apoi, dacă despre orice substanţă se spune că este fie universală (ceea ce este comun în mod esenţial mai multor substanţe, aşa cum faptul de a fi om este comun fiecărui om), fie individuală (când are în comun o esenţă universală împreună cu alţii, şi anume ceea ce fiecare om are în comun cu fiecare om, după cum sunt oamenii), de ce atunci o substanţa supremă este înţeleasă ca făcând parte dintre celelalte substanţe, [c] deşi ea nici nu se împarte în mai multe substanţe, nici nu se alătură vreunei alteia, printr-o comuniune esenţială[43]?

Fiindcă totuşi ea nu există numai în mod cu totul sigur, ci chiar există în mod suprem faţă de toate, şi pentru că esenţei fiecărui lucru i se dă numele obişnuit de *substanţă*,

---

[43] Răspunsul la această întrebare este decisiv pentru toată posteritatea operei lui Anselm. Jean Luc Marion se întreabă (cf. bibliografia, p. 230) dacă gândirea Sf.Anselm ţine sau nu de „istoria metafizicii" aşa cum a fost ea înţeleasă de Kant, care a dat numele de „ontologic" argumentului din *Proslogion*. Pentru a aparţine acestei istorii, este nevoie, după Marion, să îndeplineşti două exigenţe: „1) să atingi existenţa plecând de la un concept al esenţei divine; 2) să interpretezi această fiinţă ca pe fiinţa în general, fără restricţie şi universală". Pasajul de faţă pune în cumpănă cea de-a doua exigenţă: este Dumnezeu cuprins în „tratarea comună" a substanţelor? Nu numai că răspunsul lui Anselm este negativ, dar teoria analogiei prefigurată în capitolele anterioare lămureşte problema: Dumnezeu nu este o substanţă între altele, dar noi avem permisiunea să îl numim *substanţă* întrucât terminologia noastră are ca limită superioară în denumirea lui Dumnezeu acest termen (cf. şi notele de la capitolul 22).

fără îndoială că, dacă se poate rosti ceva cu îndreptățire, nu este interzis ca ea să fie numită substanță. Și pentru că nu se cunoaște o esență mai nobilă decât spiritul ori corpul, iar dintre acestea două mai nobil este spiritul decât corpul, se cuvine susținut că ea este spirit, și nu corp. Dar pentru că nici una dintre părți nu reprezintă același spirit și nici nu pot exista mai multe spirite de acest fel, este necesar ca ea să fie în întregime spirit individual. Fiindcă, așa cum a reieșit mai sus, ea nu nici este compusă din părți și nici nu poate fi înțeleasă ca fiind schimbătoare prin diferențe sau accidente, [d] atunci este cu neputință ca ea să poată fi împărțită în diferite secțiuni.

Cap. 28.

Că același spirit există în mod simplu, iar cele create – în comparație cu el – nu sunt astfel

Se pare, **[181a]** din cele de mai sus, că spiritul acesta, care există în chipul său minunat ca singularitate și singular ca minunăție, este, dintr-un anume motiv, **[b]** singular, pe când altele, care par să fie alăturate acesteia, nu sunt. Dacă se cercetează cu atenție, se va vedea că numai acest <spirit> există în mod simplu și desăvârșit și absolut, iar toate celelalte aproape că nu sunt, și de abia sunt, fiindcă despre același spirit, din pricina eternității sale neschimbătoare, nu se poate spune cu nici o vorbă că a fost sau va fi, ci pur și simplu el este: el nu este ceva într-un sens schimbător, încât uneori fie că nu a fost, fie că nu va fi și nu este nici astfel încât odată nu a fost iar altădată va fi, ci este ceva, deodată și întruna (*semel et simul*), și există fără vreun hotar.

Fiindcă, spun, ființa sa este de acest fel, se afirmă pe drept că există în mod simplu și desăvârșit și absolut. Fiindcă toate celelalte, potrivit cu ceva schimbător, uneori fie au fost, fie vor fi ceea ce ele nu sunt, **[c]** fie sunt ceea ce nu au fost sau nu vor fi, și pentru că ceea ce au fost acum nu mai este, iar ceea ce urmează să fie nu există încă, pentru că ele abia se află într-o existență prezentă, precară și foarte scurtă, <înseamnă că ele> de abia există. Așadar, pentru că ele nu există într-un mod atât de schimbător, ființa lor absolută, desăvârșită și simplă este negată pe drept cuvânt, iar despre ele se spune că aproape nu sunt sau că de abia sunt. Apoi, dacă toate cele care sunt altele decât acel <spirit> veniseră din neființă la ființă nu prin sine, ci prin altul, și dacă vor reveni de la ființă la neființă, în ceea ce le privește, ele nu sunt susținute decât printr-un altul, atunci de ce acestuia îi revine pur și simplu să existe

desăvârşit sau absolut şi nu, mai degrabă, abia cât să nu fie? Iar dacă inefabilul Spirit nu poate fi înţeles [d] în nici un fel ca provenind singur din nefiinţă sau ca putând îndura vreo stricăciune de la ceea ce se află în nefiinţă, [182a] iar ceea ce el este, oare nu pe drept se înţelege că numai el singur este desăvârşit şi absolut şi simplu? Dacă el este în mod simplu, singur şi desăvârşit astfel după orice raţiune, simplu şi absolut, fără îndoială că se poate spune pe drept cuvânt, într-un fel, că numai acesta este: şi dimpotrivă, despre tot ceea ce nu este în nici un mod simplu, nici desăvârşit, nici absolut, ci este cunoscut ca abia fiind sau aproape nefiind, se poate spune, din raţionamentul de mai sus, că oarecum nu este. Deci, potrivit acestui raţionament, acesta este singurul Creator, iar toate cele create nu sunt. Dar ele nu ţin de nefiinţă întru totul, deoarece prin cel care există în mod absolut, ele au fost făcute din nimic să fie ceva.

Cap. 29.

Că rostirea lui este totuna cu el însuşi şi îi este consubstanţială, deoarece nu există două, ci un singur spirit

Cred că **[b]** este potrivit să iau în considerare, pe cât pot, cuvântul lui prin care au fost făcute toate, deîndată ce au fost examinate cele care mi s-au ivit mie înainte, urmând raţiunea conducătoare, **[c]** cu privire la proprietăţile acestei naturi supreme. Şi apoi, după ce toate cele asupra cărora mi-am putut îndrepta atenţia mai sus, privitor la ea, au păstrat inflexibil vigoarea raţiunii, ea însăşi mă sileşte[44] cu cea mai mare putere să discut cu o mai mare atenţie despre faptul că el se dovedeşte că este chiar spiritul suprem. Căci, dacă el nu face nimic decât prin sine însuşi, iar tot ceea ce este făcut de el este făcut prin <cuvânt>, de ce este Cuvântul altceva decât el însuşi? Mai mult: cele care au fost dezvăluite ne învaţă în chip nelămurit că nimic nu a putut vreodată şi nu poate subzista în afara spiritului creator şi a creaturii sale. Însă Cuvântul acestui spirit nu poate fi conţinut între cele create, pentru că tot ceea ce subzistă în calitate de creatură este făcut prin <Cuvânt> **[d]** iar acesta nu poate deveni prin sine. Căci nimic nu poate deveni prin sine, deoarece tot ceea ce devine, este posterior celui din care devine, **[183a]** şi nimic nu îşi este sie însuşi posterior. Rămâne aşadar ca acest Cuvânt al spiritului suprem să nu fie altceva decât spiritul suprem, întrucât nu poate fi creatură. Apoi, chiar acest Cuvânt nu poate fi înţeles altfel decât ca o inteligenţă a aceluiaşi spirit prin care el înţelege pe deplin. Căci ce altceva înseamnă pentru acesta a rosti un anume lucru, cuvântând în acest fel, decât să-l înţeleagă? Căci el nu este asemeni omului,

[44] *ratione robur inflexibile teneant, illud me maxime cogit...* „ea însăşi" adică vigoarea raţiunii, pentru că substantivul *robur* şi pronumele demonstrativ *illud* se acordă.

care nu spune întotdeauna ceea ce înțelege. Prin urmare, dacă natura în sens suprem simplă nu este altceva decât propria sa inteligență, și ea este identică oarecum cu înțelepciunea sa, este necesar ca – în mod asemănător – ea să nu fie altceva decât ceea ce cuvântul ei este. Dar, pentru că a fost arătat că spiritul suprem este numai unul și întru totul individual, este necesar ca astfel cuvântul său să-i fie consubstanțial, pentru a nu fi două spirite, ci unul singur. [b]

Cap. 30.

Că această rostire nu constă din mai multe cuvinte, ci este un singur Cuvânt

De ce aş stărui în ceea ce pusesem la îndoială mai sus, anume dacă această rostire consţă din mai multe cuvinte sau unul singur? Căci dacă ea este consubstanţială naturii supreme, pentru a nu fi două spirite, ci unul singur, precum ea este de asemenea, în sens suprem simplă, tot astfel este şi rostirea ei. Prin urmare, ea nu constă din mai multe cuvinte, ci există un singur Cuvânt prin care toate s-au făcut. [c]

Cap. 31.

Că însuşi Cuvântul nu reprezintă o similitudine a celor făcute, ci un adevăr al esenţei, pe când cele făcute reprezintă o anume imitare a adevărului. Iar unele naturi sunt mult mai măreţe şi mai impunătoare ca altele

Mi se pare, [d-184a] iată, că se iveşte o întrebare care nu este nici uşoară şi nici nu se cuvine să rămână în vreun fel în ambiguitate. Căci toate cuvintele cu care noi rostim în minte fiecare lucru, adică îl cugetăm, reprezintă similitudini sau imagini ale lucrurilor ale căror cuvinte sunt, iar orice similitudine sau imagine este mai mult sau mai puţin adevărată, după cum imită mai mult sau mai puţin lucrul căruia îi este similar. Ce s-ar cuveni atunci susţinut cu privire la Cuvântul prin care s-au rostit şi s-au făcut toate? Va fi sau nu va fi [b] similitudine a celor prin care ele au fost făcute? Căci, dacă el este similitudine a celor schimbătoare, nici nu mai ar fi consubstanţial neschimbării supreme, iar aceasta este fals. Iar dacă nu este cu totul pe deplin, ci numai într-un fel este similitudine a celor schimbătoare, atunci Cuvântul nu ar mai aparţine cu adevărat adevărului suprem, ceea ce este absurd. Dar, dacă nimic din cele schimbătoare nu corespunde unei similitudini, de ce au fost făcute după modelul lui?

Poate că nimic din acestea nu va rămâne în ambiguitate dacă se va spune că adevăratul om este omul cel viu, iar în cel pictat este similitudinea sau imaginea celui adevărat şi tot astfel adevărul existenţei este înţeles în Cuvântul a cărui esenţă există în sens suprem, astfel încât, într-un sens, această esenţă există singură, iar în cazul în care, în comparaţie cu acesta, nu există, şi totuşi au fost făcute să fie ceva prin Cuvânt şi potrivit lui, [c] ele sunt apreciate după o anumită imitaţie a acestei esenţe supreme. Astfel, Cuvântul adevărului suprem, care este la rândul lui adevăr suprem, nu resimte nici o creştere sau scădere, potrivit cu

care să devină asemănător creaturii, ci va fi necesar, mai degrabă, ca tot ceea ce este creat să fie cu atât mai măreț și mai impunător, cu cât este mai asemănător celui care există și este mare în sens suprem.

Iar de aici poate, de fapt nu „poate", ci *sigur* că orice intelect judecă, în orice caz, că naturile viețuitoare sunt superioare celor care nu viețuiesc, că naturile simțitoare sunt superioare celor care nu simt, iar cele raționale celor care nu sunt rationale. Fiindcă natura supremă – în chipul ei singular – nu numai că este, dar și trăiește și simte și este rațională, [d] rezultă că dintre toate cele ce sunt, ceea ce într-un fel trăiește este încă în mai mare măsură asemănător acelei <naturi supreme> decât cel care nu trăiește în nici un fel, iar cel care ia cunoștință printr-un anume simț corporal de ceva [185a] este mai presus de cel care nu simte nimic, pe când cel care este rațional e mai presus de cel care nu este capabil de rațiune. S-a observat, deci, că unele naturi sunt mai presus sau mai prejos decât altele printr-o rațiune asemănătoare. Căci într-un fel este mai impunătoare acea natură care se află, prin esența sa naturală, mai aproape de <natura> cea mai impunătoare și a cărei esență este mai asemănătoare esenței supreme.

Eu cred că asupra acestui lucru atenția poate fi îndreptată ușor. Căci, dacă dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea este; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai măruntă, și că ajunge în cele din urmă să nu fie? [b] Însă cele care coboară orice esență, înlăturate fiecare în parte, către o ființă tot mai măruntă, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași <esență> către o ființă tot mai măreață[45]. Rezultă așadar

[45] Putem, cu această expresie a Sf.Anselm, înțelege mult mai bine semnificația adjectivului *magnus* din formularea argumentului din *Proslogion*. Adăugarea sau scăderea unui atribut face ca un tip de realitate să avanseze în ierarhia existențelor. Putem oare de aici deduce

că substanţa vieţuitoare este mai măreaţă decât cea care nu este vieţuitoare, iar cea sensibilă decât cea care nu este sensibilă, iar cea raţională decât cea care nu este raţională. Astfel, nu există nici o îndoială că orice esenţă este mai măreaţă şi mai impunătoare dacă este mai asemănătoare acelei esenţe care există şi impune în sens suprem.

A fost aşadar arătat în mod suficient faptul că în Cuvântul prin care toate s-au făcut nu se află o similitudine a acestora, ci doar o esenţă adevărată şi simplă. În cele făcute însă nu există o esenţă adevărată şi simplă, ci abia o imitaţie anume a adevăratei esenţe a ei. Înseamnă că este necesar ca acelaşi Cuvânt să fie în mai mare sau mai mică măsură adevărat, [c] potrivit asemănării cu lucrurile create, iar orice natură creată <trebuie> să constea într-un grad al esenţei demnităţii mai înalt, prin care să poată să pară că se apropie mai mult de Cuvânt.

---

că posesorul celor mai multe atribute urmează să fie Dumnezeu? Deşi în acest pasaj lucrurile nu sunt lămurite, suntem de părere că în concepţia Sf. Anselm existenţa a fost gândită ca non-predicat abia mai târziu, în *Proslogion*, I-III, unde atributele primesc un plus de determinaţie: dacă mintea nu îl poate cugeta pe Dumnezeu, înseamnă că nu tot ceea ce spunem despre Dumnezeu este un predicat în adevăratul sens al termenului, adică „ceva ce poate fi atribuit altcuiva". Ceea ce nu se alătură listei atributelor lui Dumnezeu este tocmai *existenţa*: deşi ea este nu e un atribut al său, totuşi în Dumnezeu fiinţa şi esenţa se confundă, fiindcă Dumnezeu este punctul maxim al ierarhiei din acest pasaj. Dar prin simpla înşirare a atributelor esenţiale, creatura nu poate atinge totuşi existenţa Creatorului.

Cap. 32.

Că Spiritul suprem se rostește pe sine coetern cu Cuvântul

Dar, pentru că **[d]** lucrurile stau astfel, de ce atunci cel care este adevărul simplu poate fi Cuvânt al celor cărora **[186a]** nu le este similitudine? Întrucât orice cuvânt prin care un lucru este, rostit în minte este o similitudine a acelui lucru, și, dacă el nu este Cuvântul celor care s-au făcut prin el, cum anume se va stabili că el este Cuvântul? Căci orice cuvânt este cuvântul unui lucru. Apoi, de n-ar fi fost creatura, ea nu ar fi avut <nici> cuvânt. Deci cum? Se cade oare să conchidem că, de n-ar fi fost în nici un fel creatura, nici n-ar fi fost acel Cuvânt care este esența supremă și care nu duce lipsă de nimic, sau poate că esența supremă însăși, care este Cuvânt, ar fi fost eternă, pe când Cuvântul nu ar fi fost dacă nimic din ea nu s-ar fi ivit? Căci pentru cel care nu a fost, nu este și nu urmează să fie, nu poate exista nici un cuvânt. Potrivit acestui raționament, dacă nu ar exista nici o esență în afara celei supreme, **[b]** nu ar exista cuvânt sub nici o formă în aceasta. Iar dacă n-ar fi cuvânt deloc în ea, ea n-ar putea rosti nimic cu privire la sine[46]. Dacă nu ar putea rosti nimic cu privire la sine, deoarece este identică sieși, pentru a spune astfel ceva ce înseamnă a înțelege, nu ar fi înțeles nimic: de nu ar fi înțeles nimic, atunci înțelepciunea supremă, care nu este altceva decât spiritul însuși, nu ar fi înțeles nimic: ceea ce

[46] Există o legătură fundamentală, pentru teologia Sf. Anselm, între Cuvântul divin și ceea ce noi putem rosti în chip rațional: faptul că rațiunea ne conduce într-o intreprindere mărturisește o anumită legătură a ei cu Dumnezeu în care stă și posibilitatea în genere a logicului: a gândi cu sine în tăcere (cf. *infra*) este cu putință deoarece Cuvântul lui Dumnezeu există, tot așa cum mântuirea este posibilă doar datorită dublei naturi a lui Cristos (cf. *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, ed. Polirom, Iași, 1997).

este întru totul absurd. Şi cum? De nu ar fi înţeles nimic, de ce-ar mai fi înţelepciune supremă? Sau, dacă nu ar fi existat nimic în afara ei, ce anume ar fi înţeles ea? Dar oare ea nu se înţelege deloc pe sine însăşi? Dar cum poate fi cugetat faptul că înţelepciunea supremă nu se înţelege pe sine, de vreme ce mintea raţională poate să-şi reamintească nu doar de sine însăşi, ci şi de acea înţelepciune supremă, şi să se înţeleagă şi pe sine, dar şi pe ea? Căci, dacă mintea umană ar putea **[c]** să nu aibă înţelegerea sau memoria esenţei supreme sau pe a sa proprie, ea nu s-ar mai deosebi deloc de creaturile iraţionale şi nici ea de întreaga natură, discutând cu sine în tăcere, aşa cum face mintea mea acum[47]. Aşadar, acel spirit suprem, după cum este el etern, tot astfel memoria lui este eternă, şi se înţelege pe sine într-o asemănare cu mintea raţională: de fapt nu printr-o asemănare, ci el în sens principal, iar mintea raţională prin asemănare cu ea. Dar dacă ea se înţelege pe sine etern, ea se rosteşte pe sine etern. Dacă se rosteşte etern, pentru ea Cuvântul există în mod etern. Aşadar, fie că acesta nu este cugetat de nici o altă esenţă existentă, fie că este <cugetat> de altele existente, Cuvântul său este necesar să fie coetern cu el. **[d]**

[47] cf. nota 4, nota anterioară şi, pentru sensul gândirii „cu sine în tăcere", Paul Vignaux, *La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, în *De Saint Anselme a Luther*, p. 122. (cf. bibliografia)

Cap. 33.

Că <ea> se rosteşte pe sine şi ceea ce face în mod consubstanţial Cuvântului unic

Dar iată că mie, **[187a-b]** celui care caută Cuvântul prin care Creatorul rosteşte tot ceea ce face, mi se ascunde Cuvântul prin care el se rosteşte pe sine însuşi, cel care le face pe toate. Sau poate că el se rosteşte pe sine însuşi printr-un cuvânt, şi printr-un alt <cuvânt> pe cele pe care le face, sau mai degrabă se rosteşte prin acelaşi Cuvânt şi pe sine şi tot ceea ce face? Căci, într-adevăr, acest Cuvânt prin care se rosteşte pe sine trebuie să fie ceea ce el însuşi este, după cum rezultă cu privire la Cuvântul prin care le rosteşte pe cele pe care le-a făcut. Dar pentru că raţiunea, totuşi, cugetă acel Cuvânt prin care spune că există cu necesitate, chiar dacă nimic nu ar fi fost în afara spiritului suprem, ce este oare mai adevărat **[c]** decât faptul că acest Cuvânt al lui nu este altceva decât el însuşi?

Prin urmare, dacă şi el însuşi, şi cele pe care le face, le rosteşte consubstanţiale Cuvântului său, este evident că Cuvântul cu care se numeşte pe sine şi acela cu care numeşte creatura reprezintă o unică substanţă. Atunci de ce, dacă ele sunt o unică substanţă, există două cuvinte? Poate că identitatea substanţei nu ne constrânge să admitem unitatea Cuvântului[48]. Căci tot acela care se exprimă cu aceste cuvinte are aceeaşi substanţă cu ele, dar totuşi nu este Cuvântul. Aşadar, după raţionamentul de mai sus, cuvântul prin care înţelepciunea supremă se rosteşte pe sine poate fi numit foarte potrivit Cuvântul său, deoarece

[48]Pentru a-l desemna pe Dumnezeu, Sfântul Anselm foloseşte uneori pronume demonstrative feminine (acordate cu *summa essentia*) alteori pronume demonstrative masculine (acordate cu *spiritus*). Am respectat această alternanţă a genurilor şi în traducere.

seamănă în chip desăvârşit cu el. Căci nu se poate nega prin nici un raţionament <acest fapt>, fiindcă mintea raţională, cugetându-se pe sine, înţelege că imaginea acestuia se naşte în propria ei cugetare; ba mai mult: cugetarea sa însăşi este imaginea sa **[d]** întru asemănarea cu acesta, **[188a]** ca şi cum ar fi formată prin imprimarea acestuia. Căci, orice lucru ar dori să-l cugete cu adevărat, fie prin imaginea corporală, fie prin raţionament, mintea se străduieşte pe cât poate să exprime în cugetarea însăşi o asemănare cu el. Şi cu cât apropie această asemănare de adevăr, cu atât gândeşte mai cu adevărat lucrul. Şi apoi, când cugetă altceva decât este el însuşi, şi mai ales atunci când cugetă la un anume corp, acesta este înţeles mai clar.

Căci atunci când eu formez noţiunea, ascuţimea minţii[49] mele este formată în imaginea acestuia în măsura în care am atras-o pe ea prin puterea ochilor în memorie. Această imagine este, în cugetare, Cuvânt al aceluiaşi om pe care îl rostesc cugetându-l. Deci mintea raţională are, **[b]** când ea înţelege cugetându-se pe sine, împreună cu sine şi imaginea născută din ea, adică cugetarea sa întru asemănarea cu el, ca şi formată prin imprimare, chiar dacă ea însăşi nu se poate separa de imaginea sa, decât prin raţiune, a cărei imagine este cuvântul acesteia. Cine să nege astfel faptul că înţelepciunea supremă, care înţelege rostindu-se pe sine, naşte asemănarea consubstanţială sieşi, sau Cuvântul său? Chiar dacă despre Cuvânt nu se poate spune în mod adecvat ceva suficient, datorită eminenţei sale singulare proprii, nu este totuşi inadecvat să se spună că îi aparţine ceva precum asemănarea, precum imaginea, figura şi caracterul. Însă Cuvântul prin care el rosteşte creatura nu este deloc asemănător cuvântului creaturii, deoarece nu reprezintă o asemănare cu acesta, ci o esenţă ca principiu. [c] Rezultă aşadar că însăşi creatura nu rosteşte creatura prin cuvânt. Prin al cărui cuvânt o rosteşte atunci, dacă nu prin al ei propriu? Căci ceea ce rosteşte, rosteşte prin cuvânt, iar

[49] *acies mentis* – expresia desemnează pentru Sf. Anselm facultatea de formare a judecăţilor. (cf. şi notele de la *Monol.* cap. 1).

cuvântul este cuvântul cuiva, adică este o asemănare. Dar dacă nu rosteşte altceva decât pe sine, creatura nu poate rosti nimic, decât sau prin sine, sau prin cuvântul său. Astfel, dacă nu spune nimic prin cuvântul creaturii, orice spune, spune prin Cuvântul lui. Aşadar printr-unul şi acelaşi cuvânt se rosteşte pe sine şi tot ceea ce face.

Cap. 34.

Cum pare să poată rosti prin Cuvântul său creatura

Dar de ce [d] lucruri atât de diferite, cum sunt esenţa creatoare [189a] şi cea creată, pot fi numite cu un singur Cuvânt, mai cu seamă când Cuvântul însuşi este coetern cu cel care îl rosteşte? Oare creatura nu este şi ea coeternă cu el?[50] Poate pentru că ea însăşi este înţelepciunea şi raţiunea supremă în care sunt toate cele care s-au făcut, oarecum lucrarea care s-a împlinit printr-o anumită artă, nu doar atunci când a fost, ci şi înainte să fie şi după ce s-a spulberat, există etern în arta însăşi, dar nu în alt mod decât arta însăşi. De aceea, întrucât spiritul suprem se rosteşte pe sine, el rosteşte şi toate cele care s-au făcut. Căci şi înainte ca ele să fie, şi deîndată ce ele au fost făcute, şi când s-au distrus sau s-au schimbat întrucâtva, ele sunt întotdeauna în el însuşi, dar nu ceea ce sunt în ele însele, ci ceea ce este el însuşi. Apoi ele în ele însele reprezintă esenţă schimbătoare, creată potrivit neschimbătoarei raţiuni. În el există însăşi esenţa primă şi adevărul prim al existenţei, [b] precum acestea există mai adevărat şi mai impunător cu cât îi sunt lui mai asemănătoare. Iar în acest fel se poate spune, şi nu în chip iraţional, că Spiritul suprem, atunci când el se rosteşte pe sine, rosteşte şi tot ceea ce este făcut printr-unul şi acelaşi Cuvânt.

---

[50] O asemenea idee, întrezărită de Sf.Anselm, va fi subiect de conflict pentru filosofie în secolul al XIII-lea, la Universitatea din Paris. Între alte teze, episcopul Etienne Tempier al Parisului condamnă în anul 1270 ideea eternităţii lumii, ajunsă în mediul latin prin intermediul *Fizicii* lui Aristotel. Ea va angaja autori ca Sf.Toma din Aquino, Albertus Magnus, Boetius din Dacia, Jean de Jandun, Siger din Brabant, Raymundus Lullus, Iacobus de Viterbo etc.

Cap. 35.

Că tot ceea ce este făcut este viaţă şi adevăr în Cuvântul şi în ştiinţa lui

Fiindcă rezultă că într-adevăr Cuvântul lui îi este consubstanţial şi întru totul asemănător, [c] reiese cu necesitate că toate cele care se află în el, sunt mereu aceleaşi şi în acelaşi fel se află în Cuvântul lui. Aşadar, tot ceea ce a fost făcut fie trăieşte, fie nu trăieşte. Dar în orice fel ar fi în sine, el este viaţă şi adevărul însuşi. Fiindcă pentru Spiritul suprem este totuna a şti şi a înţelege sau a rosti, este necesar ca el să ştie totul în acelaşi fel în care ştie ceea ce spune şi ceea ce înţelege. Prin urmare, toate sunt într-un fel, în Cuvântul lui, viaţă şi adevăr, şi astfel sunt în ştiinţa lui.

Cap. 36.

În ce chip de neînțeles rostește sau știe lucrurile făcute de el însuși

De aici se [d-190a] poate înțelege cu foarte multă claritate faptul că știința omenească nu poate înțelege cum le știe pe cele care au fost făcute. Fără îndoială că substanțele create sunt în mult mai mare măsură în ele însele decât în știința noastră. Căci în ele însele sunt prin însăși esența lor, pe când în știința noastră ele nu se află prin esența lor, ci prin similitudinile lor. Rămâne așadar ca ele să fie cu atât mai adevărate în ele însele decât în știința noastră, cu cât sunt mai adevărate într-un loc anume decât sunt prin similitudinea lor. Dar, pentru că rezultă și faptul că orice substanță creată este cu atât mai adevărată în Cuvânt, [b] adică în inteligența Creatorului, decât în ea însăși, pe cât există mai cu adevărat esența creatoare față de aceea creată, în ce fel înțelege mintea umană, al cărei fel de a fi este rostirea și știința, care este astfel mai înaltă și mai adevărată decât substanțele create[51], dacă știința noastră este tot pe atât de mult întrecută de acestea, pe cât se deosebește similitudinea acestora de esența lor?

---

[51] Sf. Anselm este, cu această întrebare, martorul unui conflict: pe de o parte, tradiția ierarhiilor ființei, în care imaterialitatea inteligibilului este mai adevărată decât existențele materiale, dar, pe de altă parte, realitatea creaturilor este mai adevărată decât simpla lor actualizare în mintea umană. Acest fapt ar putea fi explicat astfel: atât realitatea cât și mintea conține inteligibilul, iar existența creaturilor ca și activitatea gândirii reprezintă niște actualizări ale acestui inteligibil. În acest caz, gradul de adevăr este disputat între cele două tipuri de subiect angajat de același inteligibil: materia și imaginea. Dar, imaginea fiind o similitudine a materiei, rămâne ca prima să fie mai adevărată decât a doua.

Cap. 37.

Că tot ceea ce este el însuşi faţă de creatură, este şi Cuvântul lui, dar totuşi nu amândoi deodată într-un sens plural

Pentru că [c] raţionamentele de mai sus ne arată cu claritate că Spiritul suprem le-a făcut pe toate prin Cuvântul său, nu cumva şi Cuvântul însuşi le-a făcut pe toate din nimic? Pentru că el este consubstanţial celui căruia îi aparţine, este necesar ca el să fie esenţa supremă. Dar esenţa supremă nu este decât una, care este singura creatoare şi principiu unic al tuturor celor care au fost făcute. Căci ea singură le-a făcut pe toate din nimic, nu printr-un altul, ci prin sine. De aceea, tot ceea ce Spiritul suprem a făcut, a făcut şi Cuvântul său, şi reciproc. Tot ceea ce el însuşi este faţă de creatură, este şi Cuvântul său, şi reciproc, [d] şi totuşi, nu amândoi într-un sens plural deodată, [190a] căci nu există mai multe esenţe supreme creatoare. După cum este el creator al lucrurilor şi principiu, tot astfel şi Cuvântul lui, deşi nu sunt doi, ci doar un singur creator şi un singur principiu.

Cap. 38.

Că nu se poate spune că sunt doi, deşi ar fi necesar să fie doi

Se cuvine [b] astfel observat cu atenţie cum ceva anume, neobişnuit faţă de alte lucruri, pare să se ivească în cazul Spiritului suprem şi al Cuvântului său. Căci este sigur că în acest fel fiecăruia în parte şi amândurora li se atribuie cele ce sunt în esenţă şi cele ce sunt prin raportare la creatură, în aşa fel încât fiecare dintre cei doi este desăvârşit, deşi nu este admisă o pluralitate a celor doi. Chiar dacă, oarecum, adevărul suprem şi Creatorul sunt desăvârşite fiecare în parte, iar Cuvântul acestuia este adevărul suprem şi Creator, cu toate acestea ele două nu sunt două adevăruri, sau doi creatori. Iar dacă lucrurile stau astfel, este uimitor de clar faptul că nici el, cel căruia Cuvântul îi aparţine, nu poate fi Cuvântul său, şi nici Cuvântul [c] nu poate fi cel căruia îi aparţine, astfel încât să păstreze o unitate, întotdeauna individuală, sau în ceea ce semnifică, sau în ceea ce sunt în mod substanţial sau în raport cu creatura[52]. În privinţa faptului că unul nu provine din celălalt, pe când celălalt provine din primul, ele admit o pluralitate inefabilă. Cu siguranţă inefabilă: deşi necesitatea le constrînge să fie două, totuşi nu se poate spune în nici un fel că ele sunt două. Căci, dacă o pereche poate fi rostită, sau altceva similar în schimb, în privinţa relaţiei

[52] Pot fi sesizate, în aparatul conceptual folosit în gândirea Treimii, trei tipuri de a gândi unitatea: ea poate fi aceea a semnificaţiei, poate fi una substanţială sau poate fi în raport cu un altul. Dacă vom compara aceste trei tipuri cu cele patru tipuri de unitate aristotelice (după număr, gen, specie, analogie – cf. *Metaf.*, 1015b-1017a) vom observa că unitatea după număr este reluată de unitatea substanţială, pe când celelalte două tipuri sunt adăugiri şi resemnificări ale gândirii creştine în problema raportului unu-multiplu.

lor însăşi, dacă se cercetează ce este cel despre care se discută, nu se poate rosti în sens plural, după cum se rostesc două linii paralele sau doi oameni asemănători. Căci nu sunt două spirite în pereche şi nici o pereche de creatori şi nici ceva dublu care să fie esenţa sau felul de a se raporta la creatură. **[d]** Dar nu sunt nici ceva dublu care să desemneze raportarea unuia la celălalt, **[192a]** căci nu sunt nici două cuvinte şi nici două imagini. Cuvântul este însă fie ceea ce el însuşi este, fie o imagine raportată la altceva. Iar în acest fel îi sunt proprii cele ale unuia, astfel încât ele să nu se aplice la celălalt. Căci el, cel căruia îi aparţine Cuvântul sau imaginea, nu este nici imagine şi nici cuvânt. Rămâne aşadar să nu se poată exprima faptul că sunt două Spiritul suprem şi Cuvântul său, cu toate că unele dintre proprietăţile fiecăruia în parte le silesc să fie două. Şi apoi este propriu unuia să provină din celălalt, pe când celuilalt îi este propriu ca din el să provină cel dintâi. **[b]**

Cap. 39.

Că acelaşi Cuvânt provine născându-se din Spiritul suprem

Acest fapt nu pare să poată fi exprimat mai firesc cu ajutorul nici unui Cuvânt, decât dacă s-ar spune că unuia îi este propriu să se nască din celălalt, iar celuilalt să îl nască pe cel dintâi. Reiese cu siguranţă că Cuvântul Spiritului suprem nu provine din acesta asemeni celor care sunt făcute de el, ci asemeni Creatorului din Creator, supremului din suprem. Iar pentru ca asemănarea să fie întru totul şi grabnic îndeplinită, [c] el însuşi este din celălalt, astfel încât nimic să nu fie decât din <Spiritul suprem>. Aşadar, pentru că de aici rezultă că Cuvântul Spiritului suprem provine numai din el, astfel încât să păstreze o asemănare desăvârşită cu el, asemeni copilului faţă de părinte, şi nici nu provine numai din el, în aşa fel încât să se ivească din el, atunci desigur că această proveniență nu poate fi gândită în nici un fel mai potrivit decât ca o naştere.

Se spune fără şovăială despre nenumărate lucruri că se nasc din cele de la care deţin faptul că sunt, dar nici unul dintre cele despre care se spune că se nasc nu păstrează o asemănare cu raportul dintre copil şi părinte. Căci noi spunem că firele de păr se nasc din cap, fructele din pom, chiar dacă acestea nu seamănă nici cu capul şi nici cu arborele. Dacă, aş zice eu, despre multe de acest fel nu se spune în sens absurd că se nasc, cu atât mai potrivit se poate spune despre Cuvântul supremului Spirit că există născându-se din el, cu cât acesta îşi trage asemănarea din el existând mai desăvârşit, [d] asemeni copilului faţă de părinte.

Cap. 40.

După cum unul este cu totul adevărat părinte, tot astfel şi celălalt este copil

Chiar dacă [193a] se spune foarte potrivit că *se naşte* şi este atât de asemănător celui din care se naşte, de ce se ia în considerare totuşi această asemănare a copilului faţă de părinte? Nu s-ar spune oare mai degrabă că acel părinte este cu atât mai adevărat, ca şi acel copil, cu cât împlineşte el singur mai bine desăvârşirea naşterii, iar ceea ce se naşte exprimă <mai bine> asemănarea cu el? Căci în cazul altor lucruri, cu privire la care este sigur că deţin felul de a se raporta al părintelui la copil, nimic nu dă naştere <la altceva> [b] astfel încât să-şi fie sie însuşi suficient prin sine, neavând nevoie de nimic pentru a da naştere copilului; nimic nu se naşte dând la iveală o asemănare cu părintele său astfel încât nici o deosebire să nu se strecoare. Dacă Cuvântul Spiritului suprem provine astfel cu totul numai din esenţa însăşi, iar încet numai ea, în sens singular, este asemănătoare aceleia, aşa încât nici un copil nu provine cu totul din esenţa părintelui său şi nu este atât de asemănător cu el, de bună seamă atunci că pentru nici un lucru nu pare atât de potrivit să se atribuie felul de a fi al tatălui şi al copilului pe cât este de potrivit Spiritului suprem şi Cuvântului său. De aceea celui dintâi îi este propriu în cel mai deplin sens al adevărului să fie părinte, pe când celuilalt să fie copil. [c]

Cap. 41.

Că acesta într-adevăr a născut, pe când celălalt, în acelaşi sens maxim al adevărului, este născut

Dar nu s-ar putea **[d-194a]** rămâne la aceasta, dacă el nu ar şi naşte totodată în cel mai deplin sens al adevărului, pe când celălalt, în acelaşi sens deplin al adevărului, ar fi născut. Iar, după cum a fost cercetat acesta, tot astfel este necesar ca acest lucru să fie întru totul cert. De aceea Spiritului suprem îi revine naşterea, iar Cuvântului, într-adevăr, să fie născut.

Cap. 42.

Că unuia îi revine într-adevăr să fie născator şi Tată, pe când celuilalt – să fie născut şi fiu

Aş dori acum, şi poate chiar aş putea, să arăt că el este Tată, în cel mai înalt sens al adevărului, pe când celălalt este Fiu. Cred că nu se cuvine neglijată întrebarea dacă sunt mai potrivite numele de Tată şi Fiu sau Mamă şi Fiică, deşi în cazul acestora deosebirea după gen nu există. Căci dacă este potrivit ca el să fie numit Tată iar copilul său Fiu, întrucât fiecare este Spirit, de ce nu ar fi atunci potrivit, printr-un alt motiv similar, să fie numite Mamă şi Fiică, întrucât fiecare este adevăr şi înţelepciune[53]? Sau poate că în cazul naturilor care cunosc o deosebire după gen, genul mai bun este al tatălui şi al fiului, iar acela mai mărunt ca importanţă este cel al mamei şi al fiicei?

În mai multe cazuri acest lucru este adevărat în mod natural, însă în unele cazuri dimpotrivă. Aşa se întâmplă la unele feluri de păsări, în care partea femeiască este întotdeauna mai mare şi mai destoinică, [b] pe când cea bărbătească este întotdeauna mai mică şi mai neputincioasă. Sau este, în acest caz, mai potrivit ca Spiritul suprem să fie numit Tată decât mamă, deoarece prima şi principala cauză a copilului se află întotdeauna în tată? În cazul în care cauza maternă ar întrece-o în orice privinţă pe cea paternă, nu ar fi deloc nepotrivit pentru el ca numele părintelui să fie cel al mamei, căreia nu i s-ar asocia sau care nu ar fi întrecută de nici o altă cauză în vederea naşterii copilului.

Aşadar, este întru totul adevărat că Spiritul suprem este Tatăl copilului său. Deoarece fiul seamănă întotdeauna mai

[53] Analogia se susţine în limba latină, deoarece genul substantivului *spiritus* este masculin, iar genul substantivelor *sapientia* şi *veritas* este feminin.

bine cu tatăl decât fiica, nimic nu este mai asemănător cu un altul decât este copilul său cu Spiritul suprem. Este, prin urmare, foarte adevărat că acest copil nu este fiică, ci Fiu. Aşadar, după cum îi este propriu <Spiritului suprem> să nască iar <Cuvântului> să fie născut, tot astfel este celui dintâi îi este propriu să fie cel mai adevărat născător, iar celuilalt să fie cel mai adevărat născut. [c] Şi după cum sunt deosebiţi cel mai adevărat părinte de cel mai adevărat copil, tot astfel se deosebesc Tatăl cel întru totul adevărat de cel întru totul adevărat Fiu.

Cap. 43.

Revizuirea <tezei> comuniunii celor doi şi a atributelor fiecăruia în parte

Descoperite **[d-195a]** fiind atâtea şi atâtea atribute ale fiecărora, a căror pluralitate s-a dovedit a fi mirabilă, pe cât de inefabilă, tot pe atât de neocolit în unitatea supremă, îmi pare o desfătare să revăd mai des acest secret de nepătruns.

Iată: deoarece este imposibil ca acelaşi să fie născutul şi născătorul, la fel de imposibil este ca acelaşi să fie părintele şi copilul, aşa încât născutul şi născătorul, Tatăl şi Fiul, să fie totuşi deosebiţi. Şi, deşi ei sunt deosebiţi astfel încât rezultă pe deplin că sunt doi, ei totuşi sunt unu şi acelaşi, încât rămâne cu totul ascuns care sunt cei doi. Căci, în acest mod, unul este Tatăl şi altul este Fiul, **[b]** aşa încât, când i-aş rosti pe amândoi, m-aş auzi pe mine spunând că sunt doi, şi tot astfel ei să fie unul şi acelaşi, şi Tată şi Fiu, şi nu aş înţelege de ce i-am rostit ca fiind doi. Chiar dacă în parte Tatăl este în sens desăvârşit Spiritul suprem şi în parte Fiul, totuşi Spiritul Tatălui şi al Fiului este unul şi acelaşi, încât Tatăl şi Fiul nu sunt două spirite ci unul, fiindcă ceea ce le este comun păstrează o unitate individuală, precum fiece atribut al fiecăruia în parte respinge pluralitatea, căci nu aparţine amândorura. După cum nu există doi taţi sau doi fii, ci un singur Tată şi un singur Fiu, deoarece atributele le aparţin fiecăruia în parte, **[c]** tot astfel ei nu sunt două, ci un singur Spirit, chiar dacă fiinţa desăvârşită a spiritului este proprie şi Tatălui şi Fiului. Ei sunt astfel opuşi în raporturi, astfel încât niciodată unul nu va lua ceea ce este propriu celuilalt; dar ei sunt şi în armonie după natură, astfel încât întotdeauna unul deţine esenţa celuilalt. Ei sunt astfel deosebiţi prin faptul

că unul este Tată iar celălalt Fiu, ca să nu i se spună niciodată Tatălui Fiu şi Fiului Tată; iar ei sunt identici prin substanţă, în aşa fel încât în Tată se află esenţa Fiului iar în Fiu esenţa Tatălui. Căci ei nu sunt deosebiţi, ci unul şi acelaşi; nu mai mulţi, ci o <singură> esenţă în fiecare. [d]

Cap. 44.

În ce fel esenţa unuia este şi a celuilalt

În acest caz, **[196a-b]** deşi spunem despre unul că are esenţa celuilalt, nu ne îndepărtăm de adevăr, ci punem în lumină unitatea şi simplitatea naturii lor comune. Atunci când esenţa tatălui se atribuie fiului, iar esenţa fiului se atribuie tatălui, în aşa fel încât Fiul să fie existent prin Tată iar acesta prin Fiu, ca şi cum nu poate unul să fie existent fără celălalt, precum omul nu poate fi înţelept fără înţelepciune, <acest lucru> nu trebuie să fie înţeles asemeni înţelepciunii omului, prin care el este înţelept, pe când el nu poate fi prin sine însuşi înţelept. După cum esenţa supremă cugetă întotdeauna prin sine, tot astfel ea întotdeauna este prin sine. Dar ea este în chip desăvârşit Tatăl şi în chip desăvârşit Fiul: în mod egal desăvârşitul Tată este prin sine, ca şi desăvârşitul Fiu, **[c]** după cum fiecare dintre ei cugetă prin sine. Căci esenţa sau înţelepciunea Fiului nu este mai puţin desăvârşită decât a Tatălui, pentru că este esenţa născută din esenţa Tatălui şi înţelepciune din înţelepciune. Dar esenţa sau înţelepciunea ar fi mai puţin desăvârşite dacă nu ar fi prin sine sau nu ar cugeta prin sine. Nu trebuie aşadar niciodată respins faptul că Fiul subzistă prin sine şi are fiinţă de la Tată. Căci, după cum Tatăl are esenţa şi înţelepciunea şi viaţa în sine însuşi, tot aşa nu din afară, ci prin esenţa, înţelepciunea şi viaţa sa subzistă, cugetă şi trăieşte, **[d]** altminteri Tatăl nu ar fi totuna cu Fiul şi nici Fiul **[197a]** nu va fi egal Tatălui. Cât de fals este acest lucru a fost văzut foarte clar mai sus. De aceea nu trebuie respins faptul că Fiul subzistă prin sine şi provine de la Tată, pentru că acest fapt – anume acela de a putea subzista prin sine – îl are în mod necesar de la Tată. Căci, dacă un înţelept mi-ar preda înţelepciunea de care

aş fi fost lipsit înainte, nu ar fi nepotrivit să se spună că această înţelepciune el „a făcut-o". Dar, deşi înţelepciunea mea are fiinţă şi cugetă de la înţelepciunea lui, totuşi ea, atunci când deja era, nu era decât esenţa sa proprie şi nu cugeta decât prin sine. În acest caz cu mult mai mult Fiul, coetern Tatălui, dacă are astfel fiinţă de la Tată aşa încât să nu fie două esenţe, subzistă prin sine, cugetă şi trăieşte. Nu se poate, prin urmare, înţelege că Tatăl este esenţa Fiului ori că Fiul este esenţa Tatălui ca şi cum unul nu poate subzista prin sine, ci doar prin celălalt. [b] Pentru a semnifica comuniunea lor, simplă şi a unei singure esenţe în sens suprem, se poate înţelege şi spune în chip potrivit că unul este ceea ce este celălalt, în aşa fel încât unul are esenţa celuilalt. Din acest motiv, pentru că a avea o esenţă nu înseamnă altceva decât a fi acea esenţă[54], după cum unul are esenţa celuilalt, tot astfel el este esenţa celuilalt, adică are aceeaşi fiinţă cu a celuilalt.

[54] Afirmaţia este valabilă numai pentru cele trei persoane ale Treimii, deoarece pentru Dumnezeu fiinţa şi esenţa sunt identice, în vreme ce creatura nu îşi este fiinţa sa, ci îşi are fiinţă (cf. şi *Monol.*, 152b, 170c, şi *Prosl.*, cap. 22) .

Cap. 45.

Că nu se poate spune mai bine că Fiul <este> esenţa Tatălui decât este Tatăl esenţa Fiului şi că în acelaşi fel Fiul este virtutea, înţelepciunea şi altele asemănătoare ale Tatălui.

Chiar dacă [c] aceasta este adevărat conform raţionamentului analizat, este totuşi mai potrivit ca Fiul să fie numit esenţa Tatălui decât că Tatăl este esenţa Fiului. Deoarece Tatăl nu îşi are esenţa de la nimic altceva decât de la sine însuşi, nu este suficient de potrivit să se spună că nu are o esenţă a altcuiva în afară de a sa însuşi. Dacă Fiul are esenţa sa de la Tată şi e aceeaşi pe care o are şi Tatăl, se poate spune întru totul adecvat că are esenţa Tatălui. Pentru că nici unul nu are o altă esenţă decât esenţa existării (*existendo essentia*)[55], după cum se înţelege mai adecvat [d-198a] că Fiul are esenţa Tatălui decât Tatăl pe a Fiului, tot astfel se poate spune mai bine că Fiul <este> esenţa Tatălui decât Tatăl esenţa Fiului. Dacă s-ar lua în seamă numai această afirmaţie, Fiul ar fi pus în lumină în chip suficient, pe o cale foarte scurtă, nu doar ca având aceeaşi esenţă cu Tatăl, ci având-o chiar de la Tată; pentru ca lucrurile să stea astfel, Fiul este esenţa Tatălui, ceea ce înseamnă că Fiul este o esenţă care nu diferă de cea a Tatălui, ba chiar este esenţă din Tatăl. Tot astfel este virtutea Tatălui, şi înţelepciunea, sau adevărul şi dreptatea şi tot ceea ce revine Spiritului suprem. [b]

---

[55] Pasajul este important pentru formularea argumentului din *Proslogion*, II-III: esenţa lui Dumnezeu este aceea de a exista, astfel încât argumentul existenţei sale poate fi pregătit de o analiză a esenţei sale, întrucât esenţa şi existenţa sunt identice în cazul lui.

Cap. 46.

De ce unele dintre cele care au fost expuse pot fi înţelese şi altfel

Unele dintre cele care au putut fi expuse şi înţelese astfel, par să deţină şi un alt înţeles, nu lipsit de potrivire, în aceeaşi <formulare>. Căci este evident că Fiul este Cuvântul adevărat, adică înţelegerea desăvârşită, sau cunoaşterea desăvârşită a întregii substanţe paterne, şi ştiinţa, şi înţelepciunea, adică esenţa, ceea ce înţelege esenţa Tatălui însăşi şi cunoaşte şi ştie şi cugetă. Dacă am spune, în acest sens, că Fiul este înţelegerea, înţelepciunea, ştiinţa şi cunoaşterea sau cunoştinţa Tatălui, [c] pentru că el înţelege şi ştie şi cugetă şi îl cunoaşte pe Tată, nu ne-am îndepărta deloc de adevăr. Căci adevărul Tatălui se poate atribui foarte bine Fiului nu doar în sensul că acelaşi adevăr aparţine şi unuia şi celuilalt, după cum s-a văzut, ci şi în sensul că prin aceasta nu se înţelege o copie nedesăvârşită, ci un adevăr întreg al substanţei paterne, care nu este altceva decât Tatăl.

Cap. 47.

Că Fiul este înţelegerea înţelegerii şi adevărul adevărului

Dar dacă **[d]** substanţa însăşi a Tatălui este înţelegere, **[199a]** ştiinţă, înţelepciune şi adevăr, revine cu necesitate ca, aşa cum Fiul este înţelegerea şi ştiinţa şi înţelepciunea, tot aşa el să fie şi înţelegere a înţelegerii, ştiinţă a ştiinţei, înţelepciune a înţelepciunii şi adevăr al adevărului.

Cap. 48.

Că Fiul este – şi de ce este – înţelegere sau înţelepciune a memoriei şi memorie a Tatălui şi a memoriei

Ce ar trebui **[b]** spus despre memorie? Ar trebui oare să considerăm că Fiul este o înţelegere a memoriei, sau memoria Tatălui, sau o memorie a memoriei? Într-adevăr, pentru că nu se poate nega faptul că înţelepciunea supremă este memoria sa proprie, nimic nu este înţeles cu mai multă pricepere decât în memorie Tatăl, aşa cum în Cuvânt este înţeles Fiul; pentru că din memorie pare să se nască Cuvântul care este mai limpede perceput în memoria noastră. Deoarece mintea umană nu se cugetă întotdeauna pe sine, după cum îşi aminteşte întotdeauna de sine, înseamnă că, atunci când se cugetă pe sine, se naşte din memoria sa Cuvântul propriu. De aici apare faptul că, dacă s-ar cugeta întotdeauna pe sine, Cuvântul său s-ar naşte întotdeauna din memorie. Dar a cugeta un lucru a cărui memorie o avem înseamnă a-l rosti în minte, **[c]** iar Cuvântul care corespunde lucrului este cugetarea însăşi formată în memorie în vederea asemănării cu el. De acum ne putem îndrepta cu siguranţă atenţia spre înţelepciunea supremă care se rosteşte astfel întotdeauna pe sine, după cum ea este întotdeauna propria memorie, deoarece din memoria ei eternă este născut coeternul Cuvânt. Aşadar, precum Cuvântul este înţeles într-un sens potrivit ca un copil, tot astfel memoria primeşte cel mai potrivit nume: acela de părinte. Căci, dacă copilul, care este întru totul născut numai din Spiritul suprem, este copilul memoriei lui, nimic nu rezultă cu mai multă consecvenţă decât faptul că el este identic cu memoria lui. El nu se află însă în cel a cărui memorie se află precum un lucru în altul, (cum sunt cele ce se află în memoria minţii omeneşti, dar nu sunt însăşi memoria noastră). **[200a]** El este memoria lui

astfel încât îi este chiar memorie. Rezultă că Fiul este înţelegerea sau înţelepciunea Tatălui după cum este şi al memoriei paterne. Dar tot ceea ce gândeşte sau înţelege Fiul, în acelaşi fel îi aparţine şi îşi aminteşte. În acest caz, Fiul este memoria Tatălui şi memorie a memoriei, adică o memorie a Tatălui care îşi aminteşte, căci el este memorie tot aşa cum este înţelepciune a Tatălui şi înţelepciune a înţelepciunii, adică înţelepciunea care cugetă înţelepciunea Tatălui; iar Fiul este memorie nascută din memorie, ca şi înţelepciune născută din înţelepciune, pe când Tatăl este memorie şi înţelepciune nenăscute din nimic.

Cap. 49.

Că Spiritul suprem se iubeşte pe sine

Dar iată că, [b] pe când înţeleg cu desfătare atributele şi comuniunea Tatălui cu a Fiului, nu găsesc nimic mai desfătător decât afectul[56] iubirii lor reciproce, contemplându-i. Cât de absurd ar fi să se nege faptul că Spiritul suprem se iubeşte pe sine, după cum el este propria lui amintire şi după cum se înţelege pe sine!

Deoarece ne putem convinge că şi mintea raţională se iubeşte pe sine şi pe el din faptul că este memorie a sa proprie şi că se poate înţelege pe sine şi pe el (căci sunt cu totul inutile memoria şi înţelegerea fiecărui lucru, doar dacă nu cumva, după cum o cere raţiunea, lucrul însuşi ar fi iubit sau respins). Spiritul suprem se iubeşte pe sine, precum îşi aminteşte de sine, şi se înţelege pe sine. [c]

[56] *affectus* –Termenul se leagă de un pasaj din *Proslogion* (231a-b), unde el este opus lui *effectus*: afectul este raportarea Creatorului la el însuşi, pe când efectul este raportarea lui la creatură.

Cap. 50.

Că aceeaşi iubire provine în mod egal şi de la Tată şi de la Fiu

Este în mod evident clar, pentru cel care are raţiune, că <Spiritul suprem> nu este memoria sa şi nu se înţelege pe sine fiindcă se iubeşte pe sine, ci se iubeşte pe sine pentru că îşi aminteşte de sine; nici nu s-ar putea iubi pe sine de nu şi-ar putea aminti de sine sau nu s-ar înţelege. Prin urmare, nici un lucru nu este iubit fără ca el să fi fost păstrat în memorie sau în înţelegere, deşi multe sunt păstrate în memorie fără a fi iubite. **[201a]** Rezultă că iubirea Spiritului provine de la el pentru că îşi aminteşte de sine şi se înţelege pe sine. Chiar dacă Tatăl este înţeles în memoria Spiritului suprem, este evident în înţelegerea Fiului că iubirea provine[57] în mod egal de la Tată şi de la Fiu.

[57] Pentru o claritate a limbajului teologic românesc, mi-am asumat evitarea neaoşismului metaforic *purcede* pentru semnificarea relaţiilor din interioritatea Treimii, optând pentru „provine" (*procedit*). Pe de altă parte, pasajul de faţă mărturiseşte adeziunea Sf. Anselm la crezul catolic al Spiritului Sfânt care provine din Tată ca şi din Fiu.

Cap. 51.

Că fiecare dintre ei se iubeşte pe sine cu o iubire egală cu iubirea lui pentru celălalt

Dar dacă spiritul suprem se iubeşte pe sine, atunci fără îndoială că Tatăl se iubeşte pe sine, Fiul se iubeşte pe sine, şi unul pe celălalt. [b] Căci la rândul său Tatăl este Spiritul suprem şi la rândul său – Fiul este Spiritul suprem; iar amândoi deodată sunt un singur spirit, pentru că fiecare dintre ei îşi aminteşte de sine şi de celălalt, fiindcă el este întru totul cel iubit, sau este iubit în Tată, şi deoarece în Fiu este necesar ca fiecare să se iubească pe sine şi pe celălalt cu o iubire egală.

Cap. 52.

Că această iubire este atât de mare pe cât este însuşi Spiritul suprem

Cât de mare este aşadar iubirea acestui Spirit suprem, comună astfel Tatălui şi Fiului! Dacă se iubeşte atât de mult pe sine pe cât îşi aminteşte de sine şi se înţelege pe sine, [c] atunci el îşi aminteşte de sine şi se înţelege pe sine atât de mult pe cât de mare este esenţa lui, ce nu poate fi altfel: De bună seamă că iubirea îi este tot atât de mare pe cât <de mare> este el însuşi.

Cap. 53.

Că totuna este iubirea cu el însuşi, care este Spiritul suprem; şi totuşi ea însăşi este un singur spirit, împreună cu Tatăl şi Fiul

Ce poate fi, [d] într-adevăr, la fel cu Spiritul suprem, dacă nu Spiritul suprem? Căci această iubire este Spiritul suprem. [202a] Dacă nu ar fi existat deloc creatura, adică de nu ar fi existat altceva decât Spiritul suprem – Tată şi Fiu, atunci Tatăl şi Fiul nu s-ar fi iubit pe sine şi între ei. Reiese astfel că această iubire nu este altceva decât ceea ce este Tatăl şi Fiul, ceea ce este esenţa supremă. Dar pentru că esenţele supreme nu pot fi plurale, ce este oare mai necesar decât ca Tatăl şi Fiul şi o singură iubire, a amândurora, să fie esenţa supremă? Aşadar, iubirea este identică înţelepciunii supreme, adevărului suprem, binelui suprem şi cu tot ce se poate spune despre spiritul suprem.

Cap. 54.

Că toată <iubirea> provine de la Tată, toată de la Fiu şi totuşi nu există decât o singură iubire

Se cuvine [b] pătrunsă cu atenţie întrebarea: sunt oare două iubiri, una care provine de la Tată, cealaltă de la Fiu, sau una care nu provine întru totul de la unul ci în parte de la Tată, în parte de la Fiu, [c] sau nici mai multe şi nici una provenind în parte de la fiecare, ci una întreagă de la fiecare şi aceeaşi întru totul de la amândoi deodată?

Însă clarificarea unei asemenea îndoieli se obţine fără îndoială din faptul că <iubirea> nu provine din pluralitatea Tatălui şi Fiului, ci din unitatea lor. Deci nu din relaţiile lui, care sunt plurale, căci una este relaţia cu Tatăl şi alta cu fiul, ci din esenţa sa însăşi, care nu admite pluralitatea, Tatăl şi Fiul dau la iveală un bine într-o măsură atât de egală. Aşadar, după cum <în intregime> Tatăl este spiritul suprem şi în întregime Fiul este Spiritul suprem şi totodată Tatăl şi Fiul nu sunt doi, ci un singur spirit, totuşi de la Tată în întregime emană întreaga iubire a Spiritului suprem şi în întregime de la Fiu şi totodată nu sunt două <iubiri> întregi, ci una şi aceeaşi pe deplin. [d]

Cap. 55.

Că iubirea nu este Fiul acestora

Aşadar, cum? [203a] Dacă această iubire are fiinţă în măsură egală de la Tată şi de la Fiu, şi astfel ea este aceeaşi cu ceea ce ei sunt, s-ar cuveni atunci să considerăm că este Fiul sau copilul lor? Dar aşa cum Cuvântul, care abia dacă poate fi considerat copil al Tatălui de la care el este, redă cu cea mai mare claritate, purtând-o la vedere, imaginea părintelui, tot astfel iubirea se neagă pe sine în copil pentru că nu se dezvăluie pe loc celui ce contemplă asemănarea mult căutată, atunci când este înţeles faptul că ea provine de la Tată şi de la Fiu, chiar dacă raţionamentul considerat ne învaţă [b] că acesta este identic cu Tatăl şi cu Fiul. Apoi, dacă le-ar fi copil, fie că unul i-ar fi mamă iar celălalt Tată, fie i-ar fi amândoi tată şi mamă.

Toate acestea par să fie contrare adevărului. Dar, pentru că ea nu provine de la Tată altfel decât provine de la Fiu, adevărul nu este deloc ştirbit dacă Tatăl şi Fiul sunt desemnaţi în ea cu cuvinte deosebite: prin urmare, nu îi este unul mamă iar celălalt Tată. Nu poate fi arătat prin nici un exemplu faptul că sunt doi deosebiţi, din care fiecare să fie desăvârşit, şi din nici un motiv mama şi tatăl să nu aibă vreun fel de a fi deosebit în mod egal faţă de un anume unu. Prin urmare, nici unul dintre ei, adică Tatăl şi Fiul, nu este tată sau mamă a iubirii care emană din ei. Nu pare atunci să corespundă deloc adevărului că aceeaşi iubire să fie fiu sau copil al lor. [c]

Cap. 56.

Că numai Tatăl este născător şi nenăscut, numai Fiul născut, şi numai iubirea nu e nici născută, nici nenăscută

Se pare însă că această iubire nu poate fi numită, potrivit folosirii comune a expresiei, nenăscută, dar nici născută, în sens propriu, asemeni Cuvântului. Căci noi obişnuim adesea să spunem că se naşte ceva din acel lucru din care există, [d] aşa cum spunem că strălucirea sau căldura se naşte din foc, sau un anumit efect din cauza lui. Potrivit cu acest raţionament, iubirea care iese din Spiritul suprem nu poate fi numită nenăscută, tot aşa cum, într-un sens propriu, ca şi Cuvântul, nu poate fi numită [204a] născută. Căci Cuvântul este copil, în cel mai deplin sens al adevărului, şi pe deplin Fiu, pe când este evident că iubirea nu este nici copil şi nici Fiu. Atunci se poate, ba chiar trebuie ca numai acesta să fie numit cel căruia îi aparţine Cuvântul, născător şi nenăscut, pentru că numai el este Tată şi părinte şi în nici un fel el nu este dintr-un altul, pe când numai Cuvântul <trebuie numit> nenăscut, căci numai el este Fiu şi copil. Iubirea fiecăruia, singură, nu este nici născută, nici nenăscută, pentru că nici fiu nu este, nici copil nu este, şi nici nu este dintr-un altul. [b]

Cap. 57.

Că această iubire este necreată şi creatoare, asemeni Tatălui şi Fiului, şi totuşi ea împreună cu aceştia nu sunt trei, ci un singur creator necreat. şi că Spiritul poate fi numit al Tatălui, ca şi al Fiului

Dar pentru că această iubire este singură esenţa supremă, asemeni Tatălui şi Fiului, şi totuşi, în acelaşi timp, Tatăl şi fiul şi iubirea amândorura nu sunt mai multe, ci o singură esenţă supremă, [c] singura care nu este făcută din nimic, atunci <iubirea> se naşte nu prin altul, ci prin sine. În acest fel, şi iubirea este singura necreată şi creatoare, şi totuşi toate trei sunt deodată, nu mai multe, ci un singur creator increat. Căci astfel nimic nu îl face pe Tată, nici nu îl crează şi nici nu îl naşte; pe Fiul îl naşte numai Tatăl, dar nu îl face[58]. Atât Fiul cât şi Tatăl nu fac, nu nasc, ci emană ca printr-o suflare iubirea lor. Suflarea esenţei supreme şi neschimbătoare nu are loc într-un chip asemănător nouă, iar iubirea lor provine într-un chip inefabil, nu descinzând din ele, ci existând din ele. Poate că din acest motiv se pare că nu există un alt mod mai potrivit de a se spune că <iubirea> emană decât că este ca o suflare. [d] Iar dacă se poate spune, aşa cum Cuvântul esenţei supreme este Fiul acesteia, tot astfel iubirea poate fi numită, destul de potrivit, Spiritul acesteia, după cum în mod esenţial ea este spirit, asemeni Tatălui şi Fiului, care nu sunt consideraţi spiritul cuiva, deoarece nici Tatăl nu este dintr-un altul, nici Fiul nu este din Tată născut ca printr-o suflare; [205a] acesta însă este considerat Spiritul fiecăruia, deoarece provine de la amândoi ca o mirabilă suflare a lor, în chipul său ce nu poate fi povestit. Iar din ceea ce este comuniunea Tatălui şi a Fiului, nu fără motiv

[58] În sensul în care *nasci* se aplică relaţiei dintre Tată şi Fiu, *spirere* (tradus de noi cu *a emana ca printr-o suflare*) relaţiei dintre Tată-Fiu şi Spirit, iar *facere* relaţiei dintre Treime şi creatură.

pare că se poate conchide un nume ca şi propriu, care să fie comun Tatălui şi fiului, dacă este reclamată lipsa unui nume propriu. Deşi se întâmplă ca iubirea să fie numită propriu Spirit, care desemnează în mod egal substanţa Tatălui şi a Fiului, totuşi nu va fi lipsit de semnificaţie <să se spună> că, prin chiar această fiinţă care este Tatăl şi Fiul (deşi fiinţa sa de la ei o are), <iubirea> le devine lăuntrică. [b]

Cap. 58.

După cum Fiul este esenţa sau înţelepciunea Tatălui, în sensul că are aceeaşi esenţă sau înţelepciune ca şi Tatăl, tot astfel Spiritul este esenţa sau înţelepciunea Tatălui şi Fiului, şi celelalte asemănătoare

Este cu putinţă, deci, ca Fiul să fie substanţa şi înţelepciunea şi virtutea Tatălui, în sensul că are aceaşi esenţă şi înţelepciune şi virtute ca şi Tatăl; astfel Spiritul amândurora este înţeles ca esenţă, înţelepciune sau virtute a Tatălui şi a Fiului, deoarece are tot ceea ce au aceştia.

Cap. 59.

Că Tatăl, Fiul şi Spiritul lor se raportează egal unul la altul

Este o bucurie [c] să înţelegi cum anume Tatăl şi Fiul şi Spiritul amândorura sunt reciproc într-o aşa de mare egalitate încât nici unul nu îl întrece pe altul. Din acest motiv, fiindcă oricare dintre ei este în sens deplin esenţa supremă, aşa încât toţi trei nu sunt totuşi decât o singură esenţă supremă, care nu poate fi nimic fără sine, nici peste sine, nici mai mare, nici mai mică decât sine, totuşi prin fiecare se poate dovedi nu mai puţin aceasta. Căci întreg Tatăl se află în Fiu şi în Spiritul care le este comun, iar Fiul este în Tată şi în acelaşi Spirit. [d] Şi acelaşi Spirit este şi în Tată şi în Fiu, pentru că memoria esenţei supreme este toată înţelegerea şi iubirea ei, iar iubirea este în memorie şi în înţelegere. Căci Spiritul suprem îşi înţelege întreaga memorie şi o iubeşte întreagă, îşi aminteşte de întreaga iubire şi o înţelege întru totul. Tatăl este înţeles în memorie şi o iubeşte, îşi aminteşte întreaga înţelegere [206a] şi o iubeşte întreagă, îşi aminteşte de întreaga iubire şi o înţelege cu totul. Tatăl este înţeles în memorie, Fiul – în înţelegere, iar în iubire – Spiritul amândorura. Prin urmare, Tatăl şi Fiul şi Spiritul lor se cuprind cu atât mai multă egalitate, şi se raportează unul la altul, cu cât nici unul nu se dovedeşte a-l întrece pe altul sau a se lipsi de el.

Cap. 60.

Că nici unul nu lipseşte din memoria, înţelegerea şi iubirea celuilalt, căci fiecare este memorie, înţelegere şi iubire şi tot ceea ce este necesar să aparţină esenţei supreme

Eu consider [b] însă că nu se cuvine să se aducă o laudă neglijentă memoriei, fapt care mi se întâmplă mie, celui care cercetează. Căci astfel este necesar ca Tatăl să fie înţeles ca memorie, Fiul ca înţelegere, Spiritul ca iubire, astfel încât nici Tatăl să nu ducă lipsa Fiului sau a Spiritului care le este comun, nici Fiul <să nu ducă lipsa> Tatălui sau a aceluiaşi Spirit, ori Spiritul pe a Tatălui sau a Fiului, ca şi cum Tatăl şi-ar putea aminti numai prin sine, înţelege numai prin Fiu şi i-ar iubi prin Spiritul său şi-al Fiului. Apoi, Fiul ar căuta să înţeleagă numai prin sine, ar avea memorie prin Tată iar prin Spiritul său ar iubi; în cele din urmă, Spiritul nu ar fi în stare prin sine decât să iubească, dar pentru el Tatăl ar fi amintire iar Fiul înţelegere. [c] Dar pentru că, în toţi trei, fiecare în parte este esenţă şi înţelepciune supremă, într-atât de desăvârşită încât ea însăşi prin sine are memorie şi înţelegere şi iubeşte, este necesar ca niciunul dintre ei trei să nu aibă nevoie de celălalt, fie pentru a-şi aminti, fie pentru a înţelege, fie pentru a iubi. Căci fiecare este în chip esenţial şi memorie, şi înţelegere, şi iubire, şi tot ceea ce este necesar să se găsească în esenţa supremă.

Cap. 61.

Că totuşi nu sunt trei, ci Unul, fie Tată, fie Fiu, fie Spiritul amândurora

Văd [d-207a] că aici se ridică o problemă. Dacă Tatăl este înţelegere şi iubire, ca şi memorie, iar Fiul este memorie şi iubire, ca şi înţelegere, iar Spiritul amândurora nu este mai puţin memorie şi înţelegere decât iubire, de ce Tatăl nu este Fiul şi Spiritul vreunuia <din ei>, sau de ce Fiul nu este Tatăl şi Spiritul vreunuia <din ei>, iar Spiritul – Tatăl şi Fiul vreunuia <din ei>. Căci se înţelesese că memoria ar fi Tatăl, Fiul – înţelegerea, iar Spiritul amândurora – iubire.

Într-adevăr, această problemă se rezolvă fără greutate dacă se iau în considerare cele descoperite de raţiune mai înainte. Căci Tatăl nu este Fiul sau Spiritul vreunuia <din ei>, chiar dacă el este înţelegere şi iubire, pentru că el nu este înţelegere născută sau iubire care provine de la cineva, ci orice ar fi el, nu este decât născător şi cel de la care altceva provine. Nici Fiul nu este Tatăl sau Spiritul vreunuia <din ei>, [b] deşi chiar el însuşi are memorie şi iubeşte; fiindcă el nu este născător al memoriei şi nu are iubirea care provine de la un altul, asemenea Spiritului său, ci există oricum, el este întru totul născut şi este cel de la care Spiritul provine. Apoi, nu trebuie gândit că Spiritul este Tatăl sau Fiul doar pentru că este cuprins de memoria sau înţelegerea sa, fiindcă el nu este născător al memoriei, nici înţelegere născută, ci tot ceea ce el este provine. Ce anume interzice să se conchidă că în esenţa supremă Tatăl este unul, Fiul este unul, Spiritul este unul, şi nu trei taţi, trei fii şi trei spirite? [c]

Cap. 62.

De ce par să se nască din ei trei mai mulţi fii

Dar nu cumva această susţinere este contradictorie cu ceea ce eu intuiesc? Căci nu trebuie să existe îndoială asupra faptului că Tatăl şi Fiul şi Spiritul lor se rostesc pe sine şi pe ceilalţi doi fiecare în parte, şi, aşa cum se înţeleg pe sine, îi înţeleg şi pe ceilalţi. Dacă lucrurile stau astfel, de ce nu se află în esenţa supremă tot atâtea cuvinte câţi rostitori sunt şi câte sunt cele rostite? Căci dacă mai mulţi oameni rostesc una şi aceeaşi cugetare, par să ia fiinţă tot atâtea cuvinte câţi sunt şi cugetătorii, deoarece în cugetările fiecărora există Cuvântul lor. [d] Apoi, dacă un singur om cugetă mai multe, se vor afla tot atâtea cuvinte în mintea cugetătorului câte lucruri cugetate există. Dar în cugetarea omului, deoarece gândeşte ceva ce se află în afara minţii sale, [208a] nu se naşte cuvântul lucrului cugetat din lucrul însuşi, fiindcă el este absent din intuiţia cugetării, ci <se naşte> dintr-o anumită asemănare sau imagine care se află în mintea celui care cugetă, sau care este poate abstrasă prin simţul corporal din lucrul prezent chiar în momentul cugetării.

Oare în esenţa supremă îşi sunt întotdeauna prezenţi Tatăl şi Fiul şi Spiritul lor, dacă, aşa cum s-a văzut, fiecare se află în celălalt nu mai puţin decât în sine însuşi, după cum se rostesc reciproc, şi tot astfel pare cel care este rostit că îşi naşte Cuvântul său, oarecum, atunci când este rostit de un altul sau de sine însuşi? Dar câte cuvinte [b] se pot dovedi că se nasc din substanţa supremă, tot atâţia fii este necesar să se nască, potrivit raţionamentului de mai sus, şi tot atâtea spirite să iasă la iveală.

Cap. 63.

De ce nu există aici decât unul pentru fiecare, adică un singur Cuvânt şi numai din Tatăl

Din acest raţionament, [c] par a fi în aceştia nu doar mai mulţi taţi, fii şi urmaşi, ci şi altele necesare; sau, în acest caz, cu siguranţă că Tatăl şi Fiul şi Spiritul lor, despre care este foarte sigur că există cu adevărat, nu sunt trei rostitori, deşi fiecare dintre ei rosteşte, şi nici nu sunt mai multe cele rostite, deşi fiecare se rosteşte pe sine şi pe ceilalţi doi. Căci, după cum este propriu înţelepciunii supreme să ştie şi să înţeleagă, tot astfel este natural pentru ştiinţa şi înţelegerea eternă şi neschimbătoare să intuiască, întotdeauna ca prezenţă, [d] ceea ce ştie şi înţelege. Însă, pentru un spirit suprem de acest fel, *a rosti* nu înseamnă nimic altceva decât a intui ca într-o cugetare[59], tot aşa cum rostirea minţii noastre nu este nimic altceva decât o cercetare a celui ce cugetă. [209a] Argumentele considerate mai înainte revin însă cu foarte multă siguranţă: tot ceea ce aparţine naturii supreme în sens esenţial, convine în mod desăvârşit Tatălui, Fiului şi Spiritului lor, fiecăruia în parte; şi, totuşi, acelaşi lucru, dacă se rosteşte simultan despre toate trei, nu admite pluralitatea. Deoarece rezultă că - după cum ştiinţa şi înţelegerea privesc esenţa acestuia - tot astfel pentru el a şti şi a înţelege nu este nimic altceva decât a rosti, adică a intui întotdeauna ca prezenţă ceea ce ştie şi înţelege, atunci este oarecum necesar într-un fel ca în întregime Tatăl, în întregime Fiul şi în întregime Spiritul lor să fie ştiutor şi înţelegător, şi totuşi cei trei să nu fie simultan mai mulţi ştiutori sau înţelegători, ci un singur ştiutor şi un singur înţelegător; tot astfel fiecare rosteşte

[59] Definiţia este fundamentată de Sf. Anselm în capitolul 10 (158a-c), în analiza celor trei tipuri de relaţie între cuvânt, gândire şi lucru, formând tot atâtea tipuri de „triunghiuri" semiotice.

în întregime, dar nu există trei rostitori, ci unul singur. De aici poate fi cunoscut cu claritate faptul că, [b] atunci când sunt rostiţi toţi trei, fie de el însuşi, fie în sens reciproc, cei rostiţi nu sunt mai mulţi. Ce anume este rostit oare aici, de nu cumva esenţa lor? Aşadar, dacă aceasta este una singură, atunci este unul singur şi ceea ce este rostit, deci o singură înţelepciune care rosteşte în ei şi o singură substanţă care este rostită, rezultă de aici că nu există mai multe cuvinte, ci unul singur. Atunci, deşi fiecare se rosteşte pe sine şi pe ceilalţi în sens reciproc, este totuşi imposibil ca în esenţa supremă să existe un Cuvânt mai mult decât altul, despre care rezultă tocmai că se naşte din cel căruia îi aparţine Cuvântul, astfel încât acesta poate fi numit pe drept Cuvânt, atât imagine cât şi Fiu.

În aceasta văd ceva ciudat şi inexplicabil. Căci iată, deşi este evident că fiecare [c] - adică Tatăl, Fiul şi Spiritul Tatălui şi al Fiului - se rostesc pe sine şi pe ceilalţi doi în egală măsură, şi unul singur este aici Cuvântul, totuşi Cuvântul nu pare să poată fi deloc numit Cuvânt al tuturor celor trei, ci numai al unuia dintre ei. Înseamnă că el însuşi este imagine şi Fiu al celui căruia îi este Cuvânt; rezultă apoi că el nu poate fi numit corect nici imagine, nici Fiul său propriu sau al Spiritului care provine de la el. Căci nici din el însuşi, nici din cel de la care el provine, el nu se naşte: nici nu se imită existând pe sine sau pe cel de la care el provine. Nu se imită pe sine şi nici nu-şi trage asemănarea existenţei de la sine, deoarece imitaţia şi asemănarea nu există într-unul singur, ci în mai mulţi; pe acela nu îl imită şi nici nu există în vederea asemănării cu el, deoarece nu are de la el fiinţă, ci acela are fiinţă de la el. Rămâne ca, atunci, Cuvântul său să aparţină doar celui de la care are fiinţă prin naştere şi există în vederea asemănării cu el. [210a] Există aşadar un singur Tată, nu mai mulţi, un singur Fiu şi nu mai mulţi, un singur Spirit care provine şi nu mai multe spirite care provin, şi nici Spiritul Tatălui şi al Fiului nu este Tată sau Fiu, şi fiecare dintre ei este atât de desăvârşit încât nu duce lipsa a nimic. Totuşi,

ceea ce ei sunt este un unu, astfel încât, după cum nu se poate rosti ceva plural despre fiecare, tot astfel <nu se poate rosti ceva> simultan despre toţi trei. Dar, deşi fiecare se rosteşte pe sine şi pe ceilalţi reciproc, totuşi nu sunt în acest caz mai multe cuvinte, ci unul: iar acesta nu este al fiecărora, sau al tuturora, ci numai al unuia singur. [b]

Cap. 64.

Deşi aceasta este inexplicabilă, ea se cuvine totuşi crezută

Mie mi se pare că taina acestui lucru sublim depăşeşte ascuţimea[60] oricărei înţelegeri omeneşti, şi de aceea cred că s-ar cuveni să mă abţin de la efortul de a explica în ce fel este aceasta. Eu sunt de părere că lucrul care nu poate fi înţeles de cel care cercetează trebuie să fie lăsat de o parte, dacă el a răzbătut deja gândind până la acesta, astfel încât să cunoască cu certitudine că există, deşi nu poate pătrunde cu intelectul modul lui de a fi. Apoi, să nu recurgă mai puţin la certitudinea credinţei [c] în privinţa celor care reclamă probe necesare, nici una din celelalte nefiind respinse de raţiune, dacă nu suportă o explicaţie din cauza înălţimii lor naturale de neînţeles. Ce este într-atât de mult de neînţeles, inefabil, decât ceea ce se află deasupra tuturora? Din acest motiv, dacă celor care s-au aflat în dispută până acum cu privire la esenţa supremă, susţinută cu argumente necesare, deşi ele nu pot fi pătrunse în acest fel cu intelectul aşa încât să poată fi explicate cu cuvinte, totuşi siguranţa certitudinii lor nu este deloc modificată. Căci, dacă gândul de mai sus înţelege în mod raţional că este de neînţeles cum anume aceeaşi înţelepciune supremă ştie ceea ce face, despre care ne-ar fi necesar să ştim atât de multe: cine să explice cum ştie şi rosteşte ea însăşi, despre care omul nu poate şti nimic, sau abia dacă ştie ceva? [b] Doar dacă nu cel care se rosteşte pe sine, Tatăl născător şi Fiul născut: *Dar naşterea lui cine o va povesti?*[61]

---

[60] *aciem intellectus* – în alte formulări *acies mentis*, (*Monol.*, 158b, 188a, 159a, *Prosl.*, 224b) se referă la facultatea de judecare, adică la tot ceea ce mintea poate cuprinde sub concept.

[61] Isaia, 53,8

Cap. 65.

Cum s-a cercetat adevărul despre lucrul inefabil

Dacă [211a] raţionamentul privitor la faptul că acesta este inefabil stă astfel, ba chiar este acesta, cum va fi tot ceea ce s-a cercetat ca fel de a fi despre Tată, Fiu şi Spiritul care provine? Căci, dacă s-a explicat cu un raţionament suficient, cum de mai este acesta inefabil? [b] Ori s-au putut da explicaţii cu privire la el până într-un anume punct, până la care nimic nu interzice adevărul celor cercetate? Iar pentru că înţelegerea nu poate merge în profunzime, el este inefabil. Dar în privinţa celui căruia i se poate da un răspuns, care a fost formulat mai sus tocmai în această cercetare, dacă esenţa supremă este astfel mai presus şi în afara oricărei alte naturi, în aşa fel încât atunci când se rosteşte despre ea ceva cu ajutorul cuvintelor care sunt comune şi celorlalte naturi, oare sensul nu este întru nimic comun? Dar ce alt sens am înţeles în toate aceste cuvinte pe care le-am gândit, în afară de acela folosit şi comun? Dacă sensul folosit comun al cuvintelor este deosebit de acesta, atunci nimic din ceea ce am gândit nu o priveşte. Cum s-ar putea atunci să se descopere ceva adevărat despre esenţa supremă, [c] dacă ceea ce a fost descoperit este cu mult diferit de aceasta? Şi ce? Sau poate că într-un fel a fost descoperit câte ceva despre esenţa supremă şi într-altfel nu s-a aflat nimic despre ea.

Am spus adesea multe pe care nu le-am exprimat în sens propriu aşa cum ele sunt, ci dăm un semn printr-un altul cu privire la ceea ce nu dorim să rostim propriu, sau nu putem dezvălui, ca şi cum am vorbi într-o ghicitură[62]. Şi vedem adesea ceva care nu este lucrul însuşi, ci printr-o

[62] cf.1 Corinteni 12, 13

anumită asemănare sau imagine, aşa cum cercetăm chipul cuiva în oglindă. Şi astfel rostim şi nu rostim acelaşi lucru; îl vedem şi nu îl vedem, ci îl rostim şi îl vedem printr-un altul şi nu îl rostim şi nu îl vedem prin ceea ce are el propriu. Din acest motiv [d] nimic nu interzice adevărul a tot ceea ce a fost cercetat cu privire la natura supremă, şi totuşi aceasta nu rămâne în mai mică măsură inefabilă: [212a] dacă ea nu este deloc considerată prin exprimarea proprietăţii esenţei sale, ci ca şi cum este desemnată prin altul. Căci oricare din numele atribuite acestei naturi par să poată fi rostite, dar ele nu mi se arată mie prin proprietatea lor, ci ele dau un semn printr-o anumită asemănare. Apoi, deşi cuget semnificaţiile aceloraşi cuvinte, concep mai familiar în minte ceea ce observ în lucrurile create, decât ceea ce înţeleg că întrece orice minte umană, căci îşi constituie semnificaţia sa în mai mică măsură. Ba chiar, pe departe în mintea mea este altceva decât cel la înţelegerea căruia mintea mea însăşi, prin această semnificaţie precară, încearcă să ajungă. Căci nici prin termenul de *înţelepciune* nu este suficient pentru mine să-l indic pe cel prin care toate au fost făcute din nimic şi sunt păzite de nimic, [b] nici prin termenul de *esenţă* eu nu-l pot exprima pe cel care, printr-o înălţime singulară, se află mult deasupra tuturora, iar printr-o proprietate naturală, este cu totul în afara tuturora. Astfel, această natură este inefabilă, deoarece prin cuvinte ea nu poate deveni intimă aşa cum ea este, dar nici nu este fals ceea se poate considera despre ea printr-un altul, atunci când raţiunea ne învaţă, aşa ca într-o ghicitură[63].

[63] Urmând gândirea Sf.Pavel din *Epistola către Corinteni* (I) – citată mai sus – pasajul de faţă este cel mai important din tot tratatul pentru calificarea tipului de teologie practicat de Sf.Anselm: ea nu este una negativă, aşa cum credea Jean Luc Marion (cf. Bibliografia, p. 129), nu este nici una pozitivă, în care drumul ascendent al raţiunii dezvăluie atributele divine, ci mai degrabă este o teologie în care apofaticul şi catafaticul se întâlnesc, în care practicarea uneia îl lasă pe Dumnezeu să se apropie de noi prin cealaltă.

Cap. 66.

Că prin mintea raţională se ajunge în cea mai mare măsură la cunoaşterea esenţei supreme

Fiindcă rezultă că [c] nimic nu poate fi perceput din această natură după proprietatea ei, ci printr-un altul, este sigur că se ajunge într-o mai mare măsură la cunoaşterea ei prin ceea ce se apropie mai mult de ea prin asemănare. Căci ceea ce se arată asemănător ei, între cele create este necesar să fie o natură mai nobilă.

De aceea se poate susţine că mintea cercetătoare se apropie de adevăr mai bine, iar prin acea esenţă creată care este mai aleasă se învaţă mai mult ceea ce mintea însăşi ar trebui să considere cu privire la cea creatoare. [d] Fără îndoială că esenţa creatoare este cunoscută cu atât mai presus, cu cât este cercetată o creatură mai apropiată ei. [213a] Căci raţiunea pe care am amintit-o mai sus nu permite să ne îndoim de faptul că orice esenţă, pe cât este, tot pe atâta este asemenea esenţei supreme. Rezultă astfel că, după cum mintea raţională este singura dintre toate creaturile care poate să se înalţe până la cercetarea sa proprie, tot astfel ea nu este deloc singura prin care ea să poată în chip maxim să ajungă la descoperirea de sine. Căci a fost arătat faptul că prin esenţa sa naturală aceasta se apropie cel mai mult de <esenţa supremă>. Ce poate fi mai clar decât faptul că mintea raţională, cu cât încearcă cu mai multă râvnă să se înveţe pe sine, cu atât urcă mai cu spor spre cunoaşterea aceluia, şi cu cât neglijează mai mult să se cerceteze pe sine, cu atât mai mult se îndepărtează de oglindirea lui[64]. [b]

---

[64] Principiul urmează o temă de gândire augustiniană pentru care Dumnezeu este găsit în interioritatea proprie ca fiind acela mai adânc decât această interioritate. Sf.Anselm va asimila şi va depăşi această poziţie în polemica cu călugărul Gaunilon, după scrierea tratatului *Proslogion*. Deja în *Proslogion* (236d) el spusese, în rugăciunea faţă de Dumnezeu, că înălţarea spre el are o piedică şi anume Eul însuşi (*revela*

Cap. 67.

Că mintea însăşi este oglinda şi imaginea lui

Se poate aşadar spune că < mintea > însăşi este o oglindă a lui în care se oglindeşte, ca să spun astfel, chipul lui ce nu poate fi văzut faţă către faţă. Căci dacă mintea însăşi este singura dintre toate creaturile care poate avea memorie, înţelegere şi iubire faţă de sine, nu văd de ce s-ar nega faptul că în ea se află imaginea acelei esenţe care se constituie în inefabila treime prin memoria, înţelegerea şi iubirea faţă de sine însuşi. [c] Şi apoi, ea se arată mai cu adevărat că este imagine, deoarece îşi aminteşte de sine, se înţelege pe sine şi se iubeşte. În ceea ce este mai măreţ şi asemenea lui, este cunoscut mai cu adevărat faptul că ea este imaginea lui. Nu se poate gândi însă întru totul faptul că, în mod natural, creaturii raţionale i-a fost dat ceva atât de ales şi asemănător înţelepciunii supreme cum este puterea de a-şi reaminti, de a înţelege şi de a iubi pe cel care este cel mai bun şi mai măreţ dintre toate. Nimic altceva nu este, aşadar, propriu unei creaturi încât să poarte astfel cu sine imaginea Creatorului.

---

me de me ad te– întoarce-mă din mine către tine), pentru ca în polemica amintită Sf.Anselm să susţină (*Liber Apologeticus*, 248a) că numai despre Dumnezeu nu putem gândi că nu este, pe când despre orice altceva putem realiza acest gând. Este ca şi cum eul este un mod al realităţii prin care trebuie trecut, dar care trebuie şi depăşit sau cel puţin resemnificat în credinţă.

Cap. 68.

Creatura raţională a fost făcută pentru a o iubi pe ea

Pare să rezulte: **[d-214a]** creatura raţională nu trebuie deloc să se străduiască atât de mult încât să exprime, printr-un gest voluntar, chipul care i-a fost imprimat printr-o putere naturală. Datorită faptului că **[b]** pentru creator este necesar să fie ceea ce el este[65], apoi, fiind cunoscut faptul că nimic nu poate fi atât de ales încât să îşi amintească, să înţeleagă şi să iubească binele suprem, fără îndoială că nimic nu trebuie să dorească ceva atât de deosebit. Cine ar nega faptul că toate cele care sunt mai bune în potenţă trebuie să fie cu atât mai bune în voinţă? Iar creaturii raţionale îi este proprie raţionalitatea, astfel încât să poată deosebi dreptul de nedrept, adevărul de neadevărat, binele de ceea ce nu este bine, binele mai mare de acela mai mic. Dar ar fi inutil şi fără sens să aibă în putere aceste lucruri, dacă nu ar iubi sau ar urâ ceea ce judecă, potrivit judecăţii după adevărata deosebire. Pare pe bună dreptate evident că este suficient pentru o <creatură> raţională să existe astfel încât, aşa cum judecă ceva prin discernământul său ca fiind mai mult sau mai puţin bun, tot astfel să iubească sau să respingă mai mult sau mai puţin acel lucru. **[c]** Nimic nu este, ca atare, mai clar decât faptul că creatura raţională a fost făcută pentru a iubi esenţa supremă, mai presus de toate cele bune, după cum aceea este binele suprem: ba chiar să nu iubească nimic altceva decât pe ea, sau din pricina ei, căci ea este bună prin sine şi nimic nu este bun decât prin ea. Însă nu ar pu-

[65] Adică fiinţa şi esenţa sa să fie identice (cf. şi *Monol.*, 152b, 170c, şi *Prosl.*, cap. 22).

tea-o iubi de nu şi-ar aminti de ea şi de nu s-ar strădui să o înţeleagă. Este, aşadar, limpede că o creatură raţională poate şi doreşte în întregime să aibă amintirea şi înţelegerea binelui suprem şi trebuie să-şi dea toată osteneala pentru a-l iubi pe cel de la care ştie că are însăşi fiinţa proprie.

Cap. 69.

Că sufletul care o iubeşte pe ea întotdeauna va trăi cândva fericit

Nu este nici o îndoială **[d-215a-b]** că sufletul uman este o creatură raţională: este necesar, prin urmare, ca el să fi fost făcut pentru a iubi esenţa supremă. În mod necesar ea este făcută fie pentru a iubi fără limită, fie pentru a îndepărta uneori de la sine această iubire, în mod violent sau din proprie voinţă.

Dar nu este binevenit să se creadă că înţelepciunea supremă a făcut-o pe ea pentru ca uneori să dispreţuiască un bine atât de mare sau să îl piardă, deşi ar dori să îl păstreze, din pricina unei anumite violenţe. Rămâne, aşadar, ca ea să fi fost făcută pentru a iubi fără limită esenţa supremă. Dar pentru a face aceasta ar trebui să trăiască veşnic. Prin urmare ea a fost făcută pentru a trăi veşnic, dacă doreşte să împlinească < scopul > pentru care a fost făcută. De aceea, fără îndoială că este nepotrivit binelui suprem, înţelepciunii supreme, **[c]** Creatorului atotputernic să-l facă să nu fie pe cel pe care l-a făcut pentru a-l iubi pe el[66], cât timp l-ar fi iubit; iar ceea ce dă de bunăvoie celui care nu îl iubeşte, pentru a-l iubi veşnic, el îl îndepărtează sau lasă să fie îndepărtat de la cel care îl iubeşte, pentru a nu-l iubi silit, deoarece nu trebuie să încapă vreo îndoială că el însuşi iubeşte orice natură iubitoare. De aceea este evident că sufletului uman nu îi este niciodată îndepărtată viaţa, dacă se îngrijeşte veşnic să iubească viaţa veşnică. Dar atunci cum să trăiască? Ce este oare mai presus într-o viaţă lungă decât să fie ferită de năvala vătă-

[66] Este posibil ca textul să facă aluzie la pasajul biblic al fiului risipitor, care este iubit pentru întoarcerea lui din călătorie, pe când fratele lui este, în schema propusă de Sf. Anselm, invitat şi el la găsirea acestei iubiri, prin retragerea ei.

mărilor? Cum anume trăieşte cel care, pe cînd trăieşte, fie se supune vătămărilor, suferind sau temându-se, fie se înşeală cu o falsă siguranţă, altfel decît în nemernicie? Dar cel care trăieşte eliberat de acestea, trăieşte fericit. Este întru totul absurd ca o natură care îl iubeşte veşnic pe el, **[d]** care este bun în sens suprem şi atotputernic, să trăiască în nemernicie. Rezultă, aşadar, că sufletul uman este de aşa natură încît, dacă-l slujeşte pe cel pentru care există, reiese că trăieşte uneori apărat de moartea însăşi şi de toate celelalte vătămări.

Cap. 70.

Că ea dăruieşte celui care o iubeşte fericirea veşnică

Şi apoi, [216a-b] nu pare deloc adevărat faptul că acela care este cel mai drept şi mai puternic nu l-ar răsplăti pe cel care îl iubeşte cu stăruinţă, dacă oferă esenţă celui care nu îl iubeşte, pentru a-l putea iubi. Căci, dacă nu l-ar răsplăti pe iubitor, el nu ar mai distinge cu cea mai mare dreptate între cel care are iubire pentru el şi cel care are dispreţ faţă de cel pe care ar trebui să-l iubească în mod suprem, şi nici nu şi-ar iubi iubitorul sau nu l-ar ajuta să-l iubească. Toate acestea îi sunt opuse: căci el răsplăteşte pe oricine stăruie în iubire pentru el.

Dar ce răsplăteşte? Dacă el a dat esenţa raţională din nimic pentru ca să existe iubitorul, ce va da oare iubitorului dacă nu va înceta să-l iubească? Dacă ceea ce slujeşte iubirii este atît de măreţ, cît de măreţ va fi ceea ce răsplăteşte iubirea? [c] Şi dacă astfel este temeiul iubirii, cum va fi oare povara ei? Căci dacă creatura raţională, care îi este inutilă lui fără această iubire, se află în fruntea tuturor creaturilor, atunci nimic nu poate fi răsplată a acestei iubiri decît însuşi faptul că ea se află în fruntea creaturilor. Apoi, acelaşi bine care pretinde să fie iubit astfel nu tinde mai puţin să fie dorit de iubitorul său. Căci cine iubeşte dreptatea, adevărul, fericirea, neprihănirea astfel încât să nu dorească să se bucure de ele? Cu ce altceva să-l răsplătească bunătatea supremă pe cel care o iubeşte şi o doreşte decât cu sine însuşi? Nici o altă răsplată nu l-ar răsplăti, căci nici iubirea nu ar fi împlinită, nici iubitorul nu ar fi alinat, nici dori-torul nu s-ar sătura. Căci, dacă ar dori să fie iubit şi dorit aşa încât să răsplătească prin altceva, [d] înseamnă că nu se doreşte iubit şi dorit prin sine ci prin altul, iar aceasta nu înseamnă a dori să fie iubit el ci un altul: nu

este bine să gândim astfel. Căci nimic nu este mai adevărat decât faptul că, dacă orice suflet raţional, fiind în vreun fel dator, s-ar strădui iubind să cerceteze fericirea supremă, uneori ar percepe-o spre a se bucura de ea, aşa încât ceea ce acum vede ca prin oglindă şi în ghicitură, să vadă atunci *faţă către faţă* [67] **[217a]**. Este o mare nerozie să ne îndoim că s-ar bucura de ea fără limită, pentru că, bucurându-se, el nu s-ar mai frânge de nici o teamă, nu l-ar surprinde cu siguranţă nici o viclenie şi nici lipsa ei, de curând încercată. Căci ar fi putut să nu o iubească, iar atunci nici ea nu s-ar fi folosit de cel ce o iubeşte, nici nu ar fi fost ceva mai puternic care să-i separe pe cei doi împotriva voinţei lor. De aceea orice suflet va fi în veşnicie fericit de îndată ce începe să se bucure de fericirea supremă.

[67] 1 Corinteni 13, 12

Cap. 71.

Că acela care o dispreţuieşte va avea parte de suferinţă eternă

Rezultă [b] cu consecvenţă: cel care dispreţuieşte iubirea binelui suprem, va cădea în suferinţă veşnică.

Căci, dacă se spune că pentru un asemenea dispreţ el este pedepsit mai drept în aşa fel încât să-şi piardă viaţa sau fiinţa, deoarece nu s-a folosit de cel pentru care a fost făcut, nu este deloc admis gândul după care, printr-o atât de mare greşeală, să primească drept pedeapsă fiinţa a ceea ce era înaintea oricărei greşeli. Căci înainte de a fi fost, nici nu putea avea vreo vină şi nici nu putea simţi pedeapsa. Aşadar, dacă sufletul dispreţuieşte <scopul> pentru care a fost făcut, el moare, astfel încât nu mai simte nimic sau nu mai este deloc. El se va purta la fel şi în cea mai mare vinovăţie şi ca nevinovat, [c] căci dreptatea suprem înţeleaptă nu va mai deosebi între cel care nu are nici un bine în putinţă şi nu doreşte răul şi cel care are în putinţă binele maxim şi doreşte cel mai mare rău. Dar rezultă suficient cât de nepotrivit este aceasta. Prin urmare, nimic nu pare mai consecvent şi nimic nu trebuie să pară mai cert decât faptul că sufletul omenesc a fost făcut astfel încât să aibă suferinţa veşnică, dacă dispreţuieşte iubirea faţă de esenţa supremă: tot aşa cum iubitorul se va bucura veşnic de răsplată, tot astfel va suferi pedeapsa veşnică cel care dispreţuieşte, şi după cum cel dintâi va simţi o îndestulare neschimbătoare, tot astfel cea din urmă va resimţi o lipsă de nemângâiat.

Cap. 72.

Că orice suflet omenesc este nemuritor. şi că va fi sau în suferinţă veşnică, sau vreodată cu adevărat fericit

Dar **[218a]** sufletul iubitor nu este necesar nici să fie veşnic fericit şi nici cel care dispreţuieşte să fie în veşnică suferinţă, dacă el este muritor. Căci el, fie că iubeşte, fie că-l dispreţuieşte pe cel pentru care a fost creat, este necesar să fie nemuritor. Dar dacă există unele suflete raţionale care urmează să fie judecate, deşi nu au iubit şi nici nu au dispreţuit, aşa cum pare să se întâmple cu sufletele copiilor, **[b]** ce s-ar cuveni să gândim în privinţa lor? Sunt ele muritoare sau nemuritoare? Dar fără îndoială că toate sufletele au aceeaşi natură. Atunci, dacă se constată că unele suflete sunt nemuritoare, este necesar ca orice suflet să fie nemuritor. Pentru că tot ceea ce trăieşte, fie că va fi odată ferit de orice vătămare, fie nu va fi ferit deloc, nu este cu nimic mai puţin necesar ca orice suflet uman să fie sau în suferinţă veşnică, sau să fie cu adevărat fericit[68].

[68] Din ultima frază a acestui capitol ediţia italiană a lui Italo Sciuto (cf. Bibliografia, p. 218-219) preferă să delimiteze în text un nou capitol, al cărui titlu este cea de-a doua parte a titlului capitolului 72 din varianta *Patrologiei*, urmată de noi (*Şi că va fi sau în suferinţă veşnică, sau vreodată cu adevărat fericit*).

Cap. 73.

Că nici un suflet nu este privat pe nedrept de binele suprem, şi se cuvine năzuit întru totul spre acesta

Eu cred [c] că este cu putinţă ca într-o dispută purtată între muritori, fără şovăială, fără mare dificultate sau neputinţă, să se înţeleagă faptul că sufletele care urmează neîntârziat să fie judecate după cum l-au iubit pe cel pe care au fost făcute să-l iubească, apoi <sufletele> care l-au dispreţuit astfel încât se cuvine să-i poarte lipsa în veşnicie, după cum merită, şi <sufletele> despre care se poate spune că nici nu au iubit, [219a] nici nu au dispreţuit, sunt împărţite în vederea fericirii sau suferinţei veşnice. Însă, faptul că nimeni nu este totuşi înlăturat pe nedrept de Creatorul cel bun, drept şi suprem al lucrurilor de la binele suprem pentru care a fost făcut, se cuvine reţinut cu cea mai mare certitudine; şi fiecare om trebuie să ţintească cu toată inima, cu tot sufletul, cu toată mintea la acelaşi bine, iubindu-l şi dorindu-l.

Cap. 74.

Că esenţa supremă trebuie sperată

Dar în această năzuinţă sufletul uman nu s-ar putea încerca pe sine, dacă şi-ar pierde speranţa că ar putea ajunge la ceea ce tinde. De aceea, pe cât de folositor este pentru el efortul năzuinţei, tot pe atât de necesară este speranţa atingerii <lui>. [b]

Cap. 75.

Faptul că se cuvine crezut în ea înseamnă că se cuvine năzuit către ea crezând

Nu se poate iubi sau spera ceea ce nu este crezut. În acest caz, sufletului omenesc îi este folositor să creadă în esența supremă [c] și în cele fără de care ea nu poate fi iubită, în așa fel încât să tindă, crezând, spre esența supremă. Eu cred că acest lucru se poate spune la fel de bine mai concis, dacă în loc de „a tinde spre esența supremă crezând" s-ar spune „a crede în esența supremă". Căci, dacă cineva ar spune că el crede în ea, pare să arate suficient și prin credința pe care o declară că tinde spre esența supremă și că el crede în ceea ce implică această năzuință. Căci nu pare să creadă în ea cel ce fie crede în ceva ce nu implică tendința spre ea, fie nu tinde spre ea prin ceea ce crede. Și poate că s-ar putea spune indiferent „a crede în (*in*) ea" și „către (*ad*) ea", după cum în același sens se poate lua <expresia> „a tinde crezând în (*ea*) ea" și <expresia> „către (*ad*) ea", cu excepția celui care tinzând către ea ar ajunge și nu ar rămâne în afară ci s-ar statornici într-însa. [d] Acest lucru este spus mai expresiv și mai familiar dacă se spune că tinzând este *în* ea, [220a] decât dacă se spune *către* ea. Prin acest argument cred că se poate spune mai potrivit că este crezând *în* ea decât *către* ea[69].

---

[69] *Fides*, pentru Sf. Anselm, reprezintă o relație de tip special cu Dumnezeu (cf. și nota următoare) care nu are doar un aspect al asumării unor presupoziții formulabile lingvistic ci este un fapt trăit ce poate fi exprimat prin întâlnirea a două prepoziții: *ad* și *in*. Ori, o încercare de a face cele două prepoziții să se întâlnească într-o zonă mult mai largă a terminologiei filosofice va face în filosofia românească Constantin Noica, susținând reunirea celor două prepoziții *în* și *spre* în prepoziția *întru* (cf. C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, p. 140 sqq.).

Cap. 76.

Că se cuvine să credem în Tată şi în Fiu şi în Spiritul acestora, în acelaşi fel şi în fiecare şi în toţi trei deodată.

Aşadar se cuvine să credem în Tată şi în Fiu şi în Spiritul lor în fiecare în parte şi în toţi trei deodată, fiindcă în întregime Tatăl, în întregime Fiul şi în întregime Spiritul lor sunt esenţa supremă, [b] iar simultan Tatăl şi Fiul şi Spiritul lor sunt una şi aceeaşi esenţă supremă, singura în care orice om trebuie să creadă, deoarece este singura limită spre care trebuie tins numai prin iubire, în orice gând şi în orice act. De aici este evident că, aşa cum nu se poate tinde *în* ea decât dacă se crede în ea, tot aşa nu se poate crede în ea decât dacă se tinde *în* ea[70].

[70] *Fides* nu este pentru Sf. Anselm o sumă de presupoziţii a căror asumare realizează credinţa, ci ea este simultan şi o tendinţă *în* Dumnezeu, în sensul în care Dumnezeu nu poate fi cuprins de nimic ci numai el le cuprinde pe toate. (cf. *Prosl.* Cap. 19).

Cap. 77.

Care credinţă este moartă şi care credinţă este vie

De aceea, [c] cu oricât de multă certitudine s-ar crede într-un lucru atât de mare, credinţa va fi inutilă şi va fi ceva mort dacă nu este însoţită *de* şi nu trăieşte *în* dragoste. şi apoi niciodată această credinţă, pe care dragostea potrivită o însoţeşte, dacă se iveşte ocazia, nu este suficientă să se întâmple, ci pretinde o frecvenţă mai mare a întâmplărilor, ceea ce nu se poate fără dragoste. Doar acest lucru se poate dovedi, pentru că cel îndrăgostit de suprema dreptate nu va dispreţui nimic din ce e drept şi nu va putea admite nedreptatea. [d] Aşadar, pentru că acela care întreprinde o acţiune deţine viaţa fără de care nu ar putea acţiona, se arată că nu este absurd să se spună şi că trăieşte cu hărnicie în credinţă, deoarece are o viaţă a dragostei fără de care nu ar acţiona, şi că nu trăieşte o credinţă leneşă, căreia viaţa dragostei îi lipseşte, [221a] deoarece prin ea nu se leneveşte. Dacă se spune despre cineva că este orb, nu înseamnă că şi-a pierdut vederea, ci că nu o are, deşi ar fi trebuit să o aibă. De ce nu s-ar putea spune asemănător că o credinţă fără dragoste este moartă, nu pentru că viaţa sa şi-ar fi pierdut dragostea, ci pentru că nu are ceea ce ar fi trebuit să aibă? Prin urmare, această credinţă care acţionează prin dragoste este cunoscută ca fiind vie, iar cea care se leneveşte în dispreţ se arată a fi moartă. Se poate spune atunci, în sens potrivit, că o credinţă vie crede în ceea ce trebuie să creadă, pe când cea moartă *doar* crede în ceea ce trebuie să creadă. [b]

Cap. 78.

Că esenţa supremă poate fi cumva numită treime

Iată, [c] reiese că oricărui om îi este de folos să creadă într-o inefabilă unitate a <celor> trei şi într-o unică Treime: în una şi într-o unitate, deoarece <sunt> o singură esenţă, în trei şi într-o treime, <fiindcă> sunt trei, însă nu ştiu ce anume. Deşi aş putea rosti Treimea, în loc de Tată, de Fiu şi de Spiritul lor, care sunt trei, nu îi pot totuşi exprima cu un singur nume, deoarece sunt trei, ca şi cum eu aş rosti în locul celor trei persoane, după cum aş rosti unitatea în locul unei singure substanţe. Căci nu se cuvin considerate trei persoane, deoarece toate persoanele multiple subzistă separat în sens reciproc, aşa încât este necesar să fie atâtea substanţe câte persoane sunt. Acest lucru este cunoscut în cazul oamenilor: câte persoane sunt, tot atâtea substanţe individuale. [d] De aceea, în esenţa supremă, aşa cum nu există mai multe substanţe, tot aşa nu există mai multe persoane. [222a]

Aşadar, dacă cineva ar dori să spună cuiva ce anume sunt cele trei, să spună că sunt Tată, Fiu şi Spiritul lor, doar dacă nu cumva din lipsa numelui va alege, din îndemn propriu pentru cel potrivit, vreunul din acele nume care nu se pot rosti plural în esenţa supremă, pentru a semnifica ceea ce nu se poate spune cu un nume adecvat, de pildă dacă spune că această minunată treime este o singură esenţă sau natură şi trei persoane sau substanţe. Căci aceşti doi termeni sunt aleşi mai bine pentru a semnifica pluralitatea în esenţa supremă, deoarece *persoană* se spune doar despre natura raţională individuală, iar *substanţă* se spune în sens principal despre indivizii care subzistă în sens maxim în pluralitate[71]. Cele

[71] Definiţia urmează pe Anicius Manlius Severinus Boetius, *Liber de duabus naturis*, P.L., vol. 64. 1338-1354, cap. 3 sau, în traducere românească, în Boethius şi Salvianus, *Scrieri*, col. PSB, Ed. Institutului biblic şi de misiune ortodoxă, Bucureşti, 1992, trad. David Popescu.

individuale subzistă cel mai bine, adică se supun accidentelor, [b] şi tocmai de aceea primesc mai potrivit numele de substanţă. De aceea a fost arătat mai sus că esenţa supremă, care nu se supune nici unui accident, nu poate fi numită în sens propriu decât dacă se ia substanţa în loc de esenţă. Prin necesitatea acestui argument, Treimea supremă şi unică, sau unitatea întreită, poate fi numită esenţă unică şi trei persoane sau trei substanţe.

Cap. 79.

Că ea însăşi este Dumnezeu, care domină singur peste toate şi stăpâneşte peste tot

S-ar părea aşadar, [c] ba chiar se susţine neîntârziat, că nu altcineva este cel numit Dumnezeu, şi numai acestei esenţe supreme îi revine în mod propriu numele lui Dumnezeu.

Căci oricine spune că Dumnezeu este, fie unul sau plural, nu înţelege altceva decât o anumită substanţă pe care o socoteşte deasupra oricărei naturi (ce nu e Dumnezeu), [d] şi care se cuvine venerat de oameni din cauza demnităţii sale mai presus de tot [223a] şi care urmează să se arate din pricina unei anumite necesităţi. Dar cine oare se cuvine venerat pentru demnitatea sa şi rugat pentru fiecare lucru, în afară de Spiritul atotputernic şi bun în sens suprem, care domină peste toate şi stăpâneşte peste tot? Căci după cum reiese că toate au fost făcute şi se ţin în putere prin binele suprem şi înţeleapta atotputernicie a lui, tot astfel nu este nimic mai nepotrivit decât dacă s-ar considera că el însuşi nu domină peste toate lucrurile făcute de el; sau că toate cele făcute de el sunt stăpânite de un altul mai puţin puternic, mai puţin bun, mai puţin înţelept, sau prin nici o raţiune, ci numai prin spontaneitatea dezordonată a întâmplărilor, deoarece el singur este cel prin care este fiecare, şi în lipsa căruia nimic nu este bun, [224a] şi *din care*, şi *prin care* şi *în care* sunt toate.

Pentru că el singur este nu numai bunul Creator, ci şi cel mai puternic stăpân şi cel mai înţelept conducător al tuturora, este foarte limpede faptul că doar el este cel pe care tot restul naturii, din toată puterea ei, trebuie să-l venereze iubindu-l şi să-l iubească venerându-l, singurul de la care trebuie sperate cele prielnice, singurul spre care

trebuie alergat din faţa celor ce stau împotrivă, singurul căruia se cuvine să ne rugăm pentru orice. El este cu adevărat nu doar Dumnezeu, ci singurul Dumnezeu, în chip inefabil întreit şi unu.

Postfață

Sfântul Anselm, despre rațiune

Între anii 1076 și 1079, Sfântul Anselm a scris, la abația normandă de la Bec, două tratate: *Monologion* și *Proslogion.* Cele două lucrări privesc esența și, respectiv, existența lui Dumnezeu. Cu aceste lucrări, Sf.Anselm recuperează, pe de o parte, o tradiție a distincției între esență și existență, inițiată în mediul filosofiei latine de Boetius, și o integrează unei doctrine a diferitelor grade ale realității, de inspirație neoplatonică, moștenită pe linia scrierilor augustiniene. Pe de altă parte, el pregătește în *Monologion* și formulează în *Proslogion* un argument al existenței divine, care va rămâne celebru în istoria filosofiei sub numele pe care i-l va da Kant mult mai târziu: „argument ontologic" al existenței lui Dumnezeu[1]. Acesta va fi regândit, la rândul său, de scolastica secolului al XIII-lea, apoi de Descartes[2], de Leibniz[3] și de Kant. El va fi integrat de Hegel într-un tip de înțelegere a unității dintre gândire și ființă „atunci când este vorba de infinit"[4].

Fiind un loc de întâlnire pentru atât de multe tradiții și făcând o legătură între scolastică și modernitate, acest tip de experiență filosofică va fi interpretată în cele de mai jos luând ca obiect de studiu ambele tratate, considerate într-o continuitate pe care autorul lor o mărturisește[5]. Pentru a putea

---

[1] cf. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure, Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu,* București, Ed. Științifică, 1969, pp. 475-482 trad. N.Bagdasar

[2] cf. Rene Descartes, *Meditații Metafizice, Meditațiile III și V,* în *Două tratate filosofice,* București, Ed. Humanitas, 1992 trad. Constantin Noica,

[3] cf. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* IV;10, Ed. Flammarion, 1990

[4] cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* II, București, ed. Academiei, 1964, p. 265-271, trad. D.D. Roșca

[5] cf. *Prosl.* , 223b

determina tipul de experienţă căutat, va trebui să cercetăm care sunt argumentele ce pot dovedi unitatea celor două tratate, ce fel de întâlnire propun ele cu Dumnezeu, care este situarea raţiunii în raport cu Dumnezeul întâlnit şi care sunt *elementele* aparatului conceptual cu care el îşi povesteşte experienţa. Începem cu elementele.

Mai întâi, în ambele tratate întâlnim ideea unui *rol*[6] (numit de Sf.Anselm *persona)*, în care autorul se pune pe sine pentru a-şi putea construi discursul într-un chip, pe de o parte, generic şi ideal, dar, pe de altă parte, ca şi cum ar realiza o anumită evaziune auctorială[7]: *„in persona alicuius secum tacite ratiocinando investigantis quae nesciat* – punându-mă în locul celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neştiute"[8]. Acest gest îşi are consecinţa directă în întruchiparea unui alt rol, cel al nesocotitului (*insipiens* în *Proslogion*, *impudens* în *Monologion*), adică a celui care poate gândi şi înţelege ceea ce i se spune, dar nu îşi duce gândul până la capăt. Numai un asemenea personaj ar putea să se întrebe – crede Sf. Anselm[9] – dacă nu cumva Dumnezeu nu există. Celor două situaţii, adică rolului generic şi rolului nesocotitului, le este comună raţiunea.

Pentru puterea de cugetare, Sf.Anselm are o sintagmă specializată, care apare în ambele tratate[10]: *acies mentis* (uneori *acies intellectus*) – ascuţimea minţii. Este foarte important faptul că ori de câte ori ni se vorbeşte despre raportarea minţii la creatură, sau de câte ori mintea se raportează negativ la atributele divine, este invocată această *acies mentis*. Ea este echivalentă cu expresia *robur rationis* – vigoarea raţiunii[11], sau cu puterea ei de a cuprinde

---

[6] cf. cf. *Monol.* 144a, 144c, *Prosl.* 223b

[7] Folosim această sintagmă consacrată de Andrei Cornea în *Platon. Filosofie şi cenzură*, ed. Humanitas, 1995, p. 118, cu sensul de retragere a autorului unei scrieri din sfera de responsabilitate asupra scrierii sale, prin invocarea unor contexte particulare ce motivează scrierea în cauză.

[8] cf. *Prosl.* 223b3

[9] cf. *Prosl. 224* c-d

[10] cf. *Prosl.* 224b, *Monol.* 158b, 159b, 188a, 210b

[11] cf. *Monol. 182* c

ceva, aşa cum un concept general îşi cuprinde obiectul său particular. Este la fel de important faptul că în căutarea unui argument raţional pentru a dovedi că Dumnezeu există, momentul preliminar, descris în Introducerea la *Proslogion*, reprezintă o încercare a *ascuţimii minţii* de a-l cuprinde pe Dumnezeu, aşa cum conceptul îşi cuprinde obiectul, pentru a cerceta apoi adevărul acestei cuprinderi. Încercarea este urmată de o renunţare neputincioasă („ascuţimea minţii îmi fugea în toate părţile – *omnino fugeret*"). Abia această renunţare, susţinută de o credinţă prealabilă „care caută înţelegerea" (*fides quaerens intellectum*[12]), pare să deschidă drum spre argumentarea existenţei lui Dumnezeu. De aici, afirmarea caracterului inefabil al realităţii divine se pune alături, frecvent în cele două tratate, cu o încredere uimitoare în puterea şi eficienţa raţiunii. Această situaţie, paradoxală şi de neasimilat pentru cititorul modern, va trebui lămurită pas cu pas, urmând o clarificare a contextului mental în care Sf. Anselm vorbeşte despre Dumnezeu şi raţiune.

Mai întâi, Dumnezeu. *Monologion* este un tratat scris la persoana a III-a singular, în care „esenţa supremă" este supusă discursului şi, în consecinţă, predicaţiei. Sunt analizate pe rând gradele de perfecţiune a realităţilor, semnificaţia neantului în exprimarea creaţiei *ex nihilo*, semnificaţia rostirii Cuvântului divin şi a relaţiilor dintre cele trei persoane ale Treimii, posibilitatea analogiei dintre rostirea Cuvântului divin şi rostirea minţii umane (care face trimiterea spre problematica raţiunii, însemnând pentru Sf.Anselm „a intui aşa ca într-o cugetare"[13]), iar tratatul se încheie cu o meditaţie asupra locului sufletului în ierarhia propusă. *Monologion*, în traducere literară, înseamnă „vorbirea cu sine în singurătate", în care Dumnezeu este un obiect al gândirii. Dimpotrivă, *Pros-logion* înseamnă „discurs – *alloquium*", dar este un tratat scris la persoana I şi a II-a singular în care Sf.Anselm i se adresează nemij-

[12] cf. *Prosl.*, 225a
[13] cf. *Monol.* 208c

locit lui Dumnezeu într-un discurs în care, paradoxal, încearcă să-i demonstreze existența. Această situație, bizară sau, în cel mai bun caz, retorică pentru cei care sunt obișnuiți să creadă că rațiunea poate dialoga numai cu ceea ce poate fi obiect al conceptelor ei, trebuie să ne facă să bănuim că avem de-a face cu un alt fel de experiență decât cea logică în sens comun, că rațiunea are un alt regim decât cel cu care suntem obișnuiți. Dovedirea existenței lui Dumnezeu, încercată în ambele tratate de Sf.Anselm (dar formulată numai în *Proslogion*, II-III) nu este neapărat o trecere de la non-existența lui Dumnezeu la existența lui. Sf.Anselm îl numește pe Dumnezeu, în capitolele citate, „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare – *id quo maius cogitari nequit*". Dar în același timp, el va spune că mintea nu îl poate concepe pe Creator, deoarece această situație ar contrazice definiția: Dumnezeu nu ar mai fi atunci cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, ci mintea care l-ar concepe i-ar lua locul în această „definiție", și ar formula judecăți cu privire la Creator[14]. Ceea ce înseamnă că sintagma *id quo maius cogitari nequit*, devenită ulterior celebră prin Descartes, nu corespunde propriu zis unui concept, ci mai degrabă îl simulează, pentru ca discursul să fie posibil.

Am spus „simulare" făcând aluzie la două pasaje foarte importante din cele două tratate, în care Sf.Anselm ne avertizează asupra unui dublu aspect al conceperii lui Dumnezeu: pe de o parte, orice concept este neadecvat în a-l numi, pe de alta, printr-o „obișnuință a vorbirii" este permisă o serie de concepte care l-ar putea determina analogic pe Dumnezeu. Astfel, călugărul Gaunilon din Marmoutiers contestă demonstrația Sf.Anselm din *Proslogion* și, în seria respingerilor la acest tratat, el înlocuiește la un moment dat, probabil din grabă, expresia „acela decât care nu se poate concepe ceva mai mare – *id quo maius cogitari nequit*" cu expresia „acela decât toate mai mare –

[14] cf. *Prosl. 228c:* „ascenderet creatura supra creatorem, et iudicaret de creatore"

maius omnibus". Imediat, Sf.Anselm avea să riposteze[15], arătând că cele două expresii nu sunt echivalente, dar este adevărat că „nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, ci doar ca pe acela dintre toate mai mare" (*Prosl.*, 255c). Într-un pasaj din *Monologion* întâlnim o idee similară: „dacă s-ar spune despre esența supremă că este în vreun loc sau timp, deși exprimarea acesteia este aceeași cu <exprimarea> naturilor locale și temporale, din pricina unei obișnuințe a vorbirii, sensurile acestora sunt totuși deosebite"[16]. Cele două pasaje ne arată că pe de o parte Dumnezeu nu poate fi determinat riguros de mintea umană, dar, pe de altă parte, mintea umană nu este totuși lipsită de temei atunci când, prin puterile ei, încearcă să se ridice spre Dumnezeu. În ce constă, atunci, această urcare a minții spre Creatorul ei, pentru Sf. Anselm?

În *Monologion*, are loc o determinare, pe calea unei analogii cu creatura, a atributelor divine, completată de repetarea frecventă a caracterului inefabil al esenței divine. În *Proslogion*, este încercat un argument al existenței lui Dumnezeu, care să pornească de la esența concepută a celui absent și să ajungă la dovedirea existenței lui Dumnezeu, prezente pentru cel care „se roagă cu sine în tăcere". Pentru că în *Introducerea* la *Proslogion* Sf. Anselm amintește de *Monologion* ca de o încercare nereușită, „din pricina unei împletiri a prea multor argumente – *concatenatione multorum argumentorum*"[17], opus în text lui *unum argumentum* care urma să fie găsit în noul tratat, avansăm teza că succesiunea tratatelor nu expun diferite tipuri de argumente ale existenței lui Dumnezeu (*a posteriori*, adică făcând apel la experiența lumii, și respectiv *a priori*, adică exclusiv rațional și înaintea oricărei experiențe date), iar tratatul al doilea (*Proslogion*) este de fapt o

[15] cf. *Prosl.* 254c, 255c

[16] cf. *Monol.* 176a

[17] cf. Paul Vignaux, *La methode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, în „*De Saint Anselme a Luther*", pp. 111-130

rescriere a primului, într-o căutare similară, dar mai adecvată obiectului căutat[18].

Şi iată modificările: *Proslogion* vorbeşte de o credinţă anterioară raţiunii, îl invocă pe Dumnezeu, în lipsa căruia nici căutătorul nu-l poate căuta. Tratatul începe cu o deplângere a absenţei lui Dumnezeu şi sfârşeşte cu o încercare de identificare a lui în rezultatul cercetării. Drumul parcurs este cel de la conceperea esenţei la sesizarea existenţei lui Dumnezeu sub una dintre atributele sale importante: acela de „cuprinzător – *continens*"[19]. Interpretarea care ni se pare potrivită în acest moment pentru drumul parcurs în *Proslogion* este: experienţa Sf.Anselm începe cu încercarea de a-l cuprinde pe Dumnezeu şi sfârşeşte cu mărturisirea faptului de a fi fost cuprins el însuşi, ca minte cugetătoare, de Dumnezeu. O asemenea experienţă, deşi latentă în *Monologion*, în acest din urmă tratat încă nu există. Dar cum este ea posibilă în *Proslogion*? O asemenea trecere, pe care ne-o imaginăm ca pe o survenire în lanţul gândirii, ne constrânge să admitem că „demonstraţia" Sf.Anselm este o nereuşită, dacă ne propunem să gândim această demonstraţie ca pe o trecere de la conceptul unor presupoziţii la conceptul unor soluţii. Dar Sf.Anselm ne propune, de fapt, o trecere de la ceea ce este concept şi poate cuprinde un obiect în genere la ceea ce nu mai poate fi obiect al nici unui concept, pentru că este cuprinzătorul prin excelenţă.

Un aspect al acestei interpretări este gândit de Hegel atunci când, în *Prelegerile de istoria filosofiei*, se referă la argumentul lui Anselm ca la „o înţelegere a unităţii dintre gândire şi fiinţă, atunci când este vorba de infinit". Dar aici nu este vorba numai de infinit. Dumnezeu este, în funcţionalitatea acestui argument şi a ambelor tratate an-

---

[18] De ideea că *Proslogion* este o rescriere a *Monologion*-ului se apropie Paul Vignaux (cf. bibliografia, p. 130) spunând ca relaţia cu Dumnezeu este aproximată in primul tratat şi realizată abia în cel de-al doilea, fără a fi vorba de două raportări complementare.

[19] cf. *Prosl.* capitolul 19

selmiene, în primul rând *viu*, în sensul că Dumnezeu participă cumva la desfăşurarea argumentului însuşi[20]. Iată două pasaje care demonstrează că Sf.Anselm a gândit acest aspect: mai întâi argumentul existenţei sale este „ceea ce despre sine prin sine a arătat acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare" (*Prosl.* 255b), apoi, în dialogul *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Sf.Anselm spune interlocutorului său, vorbind despre calea gândirii: „Nu eu te conduc, ci cel despre care discutăm (şi fără de care nu suntem vrednici de nimic) ne conduce peste tot unde suntem pe calea adevărului" (trad. Emanuel Grosu)[21]. Aceasta ar însemna că Dumnezeul Sfântului Anselm, împreună cu Sf.Anselm, îşi demonstrează propria existenţă. Deşi compatibilă cu tipul de invocaţie a credinţei prealabile înţelegerii din capitolul întâi al *Proslogion* – ului, absurditatea acestei exprimări ar fi evidentă, dacă nu am face apel la faptul că pentru Sf.Anselm există o altă semnificaţie a termenilor *magnus, existentia, essentia, ratio.* Vom încerca să lămurim fiecare din aceşti termeni, pentru a răspunde întrebărilor propuse la începutul acestei interpretări.

Magnus este lămurit în *Monologion* astfel: „*Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn, cu cât este mai mare, aşa cum este înţelepciunea*" (147a) iar pe de altă parte: „*Dacă dintr-o substanţă care trăieşte, este sensibilă şi raţională, se înlătură prin gândire faptul că ea este raţională, apoi că este sensibilă şi, în fine, că este vieţuitoare, ceea ce rămâne pe urmă este faptul pur că ea este; cine nu înţelege că această substanţă se distruge astfel puţin câte puţin, către o fiinţă tot mai măruntă şi că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esenţă, înlăturate fiecare în parte, către*

---

[20] Dionisie Pseudo Areopagitul anunţă această ideé deja în *Despre numele divine*, I, 1: Dumnezeu este *singurul în stare să ne descopere şi să ne facă ceva ştiut despre sine* (trad. Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iaşi, 1993).

[21] cf. *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Iaşi, Ed. Polirom, 1997, p. 207

o ființă tot mai măruntă, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași <esență> către o ființă tot mai măreață" (185b). Cele două pasaje ne sugerează că parcurgerea unei ierarhii a existențelor are ca operator termenul *magnus* sau *bonus*, iar trecerea de la o treaptă la alta înseamnă adăugarea (în urcare) sau scăderea (în coborâre) a câte unui atribut. Dacă treapta supremă a scării este Dumnezeu, atunci el este posesorul unor atribute în chip maxim. Dacă el este „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare" și de aici rezultă că el este, înseamnă că existența lui ar putea fi un atribut între celelalte.

Dar era *existentia* după părerea lui Anselm un atribut, adică ceva care se poate spune despre altceva, așa cum este „a fi bun", sau „a fi drept"? Pasajul de mai sus este ambiguu: dacă înlăturăm toate atributele unui obiect, ni se spune, rămâne încă existența lui. Atunci, existența nu ar fi un atribut. Dar, odată înlăturate atributele, luerul „ajunge în cele din urmă să nu mai fie", ceea ce înseamnă că și existența era tot un atribut. În schimb, în *Proslogion* nedumerirea este înlăturată: existența nu este un atribut, pentru că dacă ea ar fi așa ceva, atunci expresia „*id quo maius cogitari nequit*" ar desemna un concept care poate cuprinde oricâte obiecte particulare. Atunci s-ar putea chiar spune, cum face Gaunilon, că o insulă care deține toate atributele cu putință, deși nu a fost descoperită încă, trebuie să și existe. Ceea ce împiedică însă raționamentul lui Gaunilon este faptul că numai lui Dumnezeu îi convine expresia *id quo maius cogitari nequit*, iar existența nu este considerată de Anselm un atribut, cel puțin în faza redactării *Proslogion*-ului.

Pentru a lămuri sensul existenței lui Dumnezeu în „demonstrația" Sfântului Anselm, am putea cerceta semnificația termenului *essentia*, întrucât în mai multe rânduri Sf. Anselm ne vorbește despre identitatea dintre existența și esența a lui Dumnezeu[22]. Trecând peste sinonimia cu *natura* sau *substantia* (*Monol.* 148b, 149b), întâlnim o analogie între *lux*, *lucens*, *lucere* pe de o parte, și, pe de alta,

[22] cf. *Prosl.* cap. 22, sau *Monol*, c-d 198a

între *essentia, ens, esse.* Aşa cum lumina realizează prin luminător faptul de a lumina, tot astfel esenţa realizează, prin existent, existenţa. Aceasta înseamnă că, urmărind esenţa, ne vom adresa întrebarea existentului în cauză, pentru a vedea cum face el însuşi trecerea de la esenţă la existenţă: iar Sf. Anselm ne spune simplu că esenţa lui Dumnezeu este o *existendo essentia,* adică o esenţă de a exista sau o esenţă a existării. Pentru a lămuri acest aspect, să revenim la ideea de ierarhie a realităţilor.

Singur, Dumnezeu este o *existendo essentia*, pe când toate celelalte realităţi sunt contingente. Dar şi ele sunt separate între ele, aşa cum viul este separat de neviu şi superior lui, şi spiritualul faţă de sensibil, astfel încât ele constituie o ierarhie în care cel mai aproape de Dumnezeu se află gândirea, care ajunge să fie chiar oglindirea lui. Mult mai târziu, în tratatul *Despre fiinţă şi esenţă*, Sf.Toma din Aquino va ordona, la rândul lui, această ierarhie după gradul deosebirii dintre esenţă şi existenţă, astfel încât punctul maximal scării îl va constitui identitatea, în cazul lui Dumnezeu, între esenţă şi existenţă, afirmată şi de Sf.Anselm. Într-un asemenea sistem ierarhic au gândit şi Plotin, şi Proclos, şi Dionisie Areopagitul, şi Ioannes Scotus[23]. Numai în cadrul acestei scări a participaţiei creaturii la creator are sens să gândim interpretarea argumentului ontologic anselmian, aşa cum am propus-o aici. Mai mult, tratatul *Monologion* demonstrează faptul că Sf. Anselm şi-a gândit argumentul din *Proslogion* în contextul sistemului ierarhiilor de perfecţiuni moştenit din neoplatonism[24]. A

[23] Ni se pare mult mai uşor să analizăm gândirea Sf.Anselm din perspectiva formaţiei lui intelectuale (lecturi certe din Augustin şi din părinţii greci ai bisericii creştine, probabile din Ioannes Scotus) decât din perspectiva celor care l-au citit şi comentat pe Sf.Anselm după el (Sf.Toma, Descartes, Leibniz, Kant).

[24] Este un fapt puţin sigur că Sf. Anselm a avut acces la textul lui Proclos , mai precis la celebra *Liber de Causis*, atribuită până în secolul al XIII-lea lui Aristotel. Circulaţia acestei cărţi este atestată abia în secolul al XII-lea, în traducerea lui Gerardus din Cremona (cf. Gheorghe Vlăduţescu, *Note*, în Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1994, p. 66) la Alain de Lille (cf. P.L., 210, 332-334). Totuşi, propoziţii în genul celor din *Liber de causis* apar în

argumenta existenţa lui Dumnezeu sau a căuta esenţa lui sunt şi din părinţii greci ai bisericii creştine, demersuri deosebite, dar ele revin la urcarea aceleiaşi ierarhii, sub aspecte deosebite. Existenţa lui Dumnezeu cuprinde tot ceea ce există, dar este şi dincolo de tot ceea ce există. Iar dacă gândirea esenţei divine coincide cu gândirea existenţei sale, nu mai este nevoie ca existenţa să fie un atribut în plus.

Ratio este termenul cel mai important pentru înţelegerea legăturii omului cu Dumnezeu şi pentru înţelegerea ambelor tratate ale Sf.Anselm. Deja în dialogul *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Cap. 8, se arătase o oarecare solidaritate între voinţa divină şi raţionare[25]: „voinţa lui Dumnezeu nu este niciodată opusă raţiunii", iar pasajul citat mai sus din acelaşi dialog, unde Dumnezeu este cel care-l conduce pe căutător, dacă este urmată calea corectitudinii raţionamentului, este limpede în acest sens[26]. Ideea însăşi a dialogului pomenit este aceea că mântuirea omului, în urma păcatului originar, poate fi realizată doar prin întruparea Fiului, cu o natură atât umană cât şi divină, pentru a putea răscumpăra păcatul originar. *Logos*-ul divin coboară pentru ca umanul să poată urca.

Proslogion atestă şi el aceeaşi teză: corectitudinea firului raţional, alăturată cu credinţa, îl face pe Dumnezeu însuşi să coboare în intimitatea celui care *gândeşte* „cu sine în tăcere", iar scopul celor două tratate, mărturisit la începutul *Proslogion*-ului este un exemplu de meditare asupra *raţiunii credinţei (de ratione fidei* – Prosl., 223b*)*.

Monologion atestă cel mai profund această idee, dintre toate cele trei tratatele: Treimea însăşi este gândită după

Monologion: de pildă, diferenţa dintre *a fi* şi a *avea*, sau analitica identităţii dintre fiinţă şi esenţă în cazul lui Dumnezeu.

[25] Într-un context în care, în filosofia secolului al XI-lea, *Petrus Damianus* se declară un inamic al raţiunii, iar climatul general este ostil deschiderilor reflexive.

[26] Ideea însăşi a dialogului pomenit este aceea că mântuirea omului, în urma păcatului originar, poate fi realizată doar prin întruparea Fiului, cu o natură atât umană cât şi divină, pentru a putea răscumpăra păcatul originar. *Logos*-ul divin coboară pentru ca umanul să poată urca.

modelul facultăţilor minţii umane (*Monol.* 209a, dar mai ales cap. 67[27]). Acest gest ar fi o extrapolare nepermisă dacă nu s-ar porni de la presupoziţia că mintea umană este o oglindire la rândul ei a relaţiilor dinăuntrul divinului.

Este imprecis să spunem că meditaţia Sfântului Anselm se află la jumătatea drumului între mistică şi logică. De fapt, drumul Sfântului Anselm ţine de *logică*, cu presupoziţia credinţei, însoţită de o elementară şi bucuroasă încredere în raţiune. Dar exerciţiul însuşi al logicii este un gest de rugăciune şi de asceză şi îl evocă pe Dumnezeu. El aduce un tip de raţionalitate care sună astăzi straniu pentru sensurile comune ale raţiunii, dar cu această interpretare, ideea că înţelegerea are ca suport prealabil credinţa, ideea că Dumnezeu se arată în discurs, ideea că este cu putinţă un argument al existenţei sale plecând de la esenţa sa şi asumând o anumită ierarhie a perfecţiunilor, sunt coerente.

Înseamnă că prin această accepţie dată raţiunii, însoţită de credinţa prealabilă, graţie poziţiei sale în ierarhia perfecţiunilor, se poate ajunge la argumentarea existenţei lui Dumnezeu, cât timp „urcarea" raţiunii este însoţită de „coborârea" lui Dumnezeu în raţionalitatea însăşi a căutătorului. De aceea, atributele propuse în *Monologion* şi trecerea de la esenţă la existenţă propusă de *Proslogion* pot aparţine numai unui Dumnezeu viu.

Am expus această interpretare pentru a sugera faptul că revendicarea necritică a unei descendenţe anselmiene directe a ideii trecerii de la concept la existenţă nu este corectă, deoarece Sfântul Anselm înţelegea raţiunea altfel decât i-am putea noi da o interpretare, ca modalitate de a opera cu conceptele universale[28]. Ea este mai mult: pentru

---

[27] „Se poate aşadar spune că <mintea> însăşi este o oglindă a lui în care se oglindeşte, ca să spun astfel, chipul lui ce nu poate fi văzut faţă către faţă. Căci, dacă mintea însăşi este singura dintre toate creaturile care poate avea memorie, înţelegere şi iubire faţă de sine, nu văd de ce s-ar nega faptul că în ea se află imaginea acelei esenţe care se constituie în inefabila treime prin memoria, înţelegerea şi iubirea faţă de sine însuşi." (213b-c)

[28] La rândul său, Jean Luc Marion (cf. Bibliografia, pp. 231 sqq) se întreba dacă argumentul lui Anselm poate fi invocat de istoria

Sf. Anselm raţiunea este o treaptă a unei ierarhii a realităţii, singura care poartă în ea chipul Creatorului ei. Simpla ei operare cu concepte poate fi, în acest caz, mărturia ierarhiei în care ea există şi îşi poate dovedi propria putere de cuprindere şi de a fi, la rândul ei, cuprinsă.

Alexander Baumgarten

---

metafizicii, adică dacă porneşte de la un concept al esenţei divine pentru a ajunge la existenţa acesteia şi dacă interpretează fiinţa divină că pe fiinţa în sens universal. Nu numai că acestea nu se întâmplă, dar Jean Luc Marion crede, accentuând ideea caracterului inefabil al Treimii divine, că teologia dezvoltată de Anselm are un caracter negativ, urmând linia areopagitică. Dimpotrivă, credem că această linie este asimilată şi oarecum depăşită în modalitatea lui Anselm de a concepe raţiunea, ca inspirată de Dumnezeu, graţie credinţei şi corectitudinii ei logice, astfel încât teologia negativă este prezentă alături de cea pozitivă într-o teologie revelată.

Bibliografie

I. Ediţii ale operelor Sf. Anselm:

1. **Anselmi Cantuariensis archiepiscopi** *Opera*, Coloniae, 1533
2. **Anselmi Cantuariensis archiepiscopi** *Opera omnia*, Seckau, Ed. F.S. Schmidt (vol.I) 1938;, Roma-Edinburgh, Ed. Nelson (vol. II-VI) 1946-1961
3. *Patrologiae cursus completus* - series latina, Ed. Migne, 1844-1864 vol. 158-159

II. Lucrări bibliografice şi concordanţe:

1. **Evans G.R.**, *A concordance to the works of St. Anselm*, 4 vol., Millwood (New York), 1984
2. **Gilbert P.**, *Le proslogion de Saint Anselme. Silence de Dieu et joi de l'homme*, Roma, 1990, pp. 249-279
3. **Vanni Rovighi S.**, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, 1987, pp. 149-176
4. *Rivista storica benedettina*, sept., 1909, şi *Revue de Philosophie*, dec. 1909 – dedicate studiilor anselmiene

III. Ediţii şi traduceri ale Monologion-ului:

1. **Sancti Anselmi** *De divinitatis essentia Monologion et Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, Brixiae, 1854
2. **Anselmo**, *Monologion*, testo latino a fronte, a cura di Italo Sciuto, Milano, Rusconi Libri, 1995

IV. Exegeză[1]*:*

1. **Antweiler A.**, *Anselms von Canterbury, Monologion und Proslogion*, în *Scholastik*, VIII, 1933, pp. 551-560

[1] Spre deosebire de alte secţiuni ale bibliografiei prezente, secţiunea dedicată exegezei cuprinde şi titluri la care nu am avut un acces direct, pentru a prezenta o cât mai cuprinzătoare listă a exegezei prin intermediul căreia poate fi studiată opera Sf. Anselm.

2. **Balthasar N.**, *La méthode en théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste*, Louvain, Annales de l'Institut Sup. de Philosophie, I, 1912, pp. 423-467
3. **Barth, Karl**, *Saint Anselm, Fides quaerens intellectum*, Geneva, col. Labor et Fides, 1985
4. **Betzendörfer**, *Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury*, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 48, 1929, pp. 354-370
5. **Cenacchi G.**, *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Padova, 1974
6. **Colombo G.**, *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*, Milano, 1990
7. **Corbin M.**, *Priére et raison de la foi. Introduction á l'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, Paris, 1992
8. **Corvino F.**, *Societá e cultura nel secolo di Anselmo d'Aosta*, in „Bolletti[illegible] di Storia della Filosofia dell' Universitá di Lecce", 1974, pp. 153-174
9. **Evans G.R.**, *Anselm and talking about God*, Oxford, 1978
10. **Fischer J.**, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Beiträge Münster, X, 3, 1911
11. **Gilbert P.**, *Dire l'ineffable. Lecture du „Monologion" de Saint Anselme*, Paris, 1984
12. **Gilson, Etienne**, *Sens et Nature de l'argument de Saint Anselme*, în *Archives d'Histoire doctrinal et Littéraire du Moyen Age*, 1934, pag. 5-51
13. **Jacquin A.M.**, *Les rationes necessariis de St. Anselme*, în *Mélanges Mandonnet*, vol. II., Paris, Vrin, 1930, pp. 67-78
14. **Javelet, J.**, *Image et ressemblance au douzieme siécle. De Saint Anselme a Alain de Lille*, 2 voll. Paris, 1967
15. **Kohlenberger H.**, *Similitudo und ratio. Uberlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn, 1972
16. **Koyré A.**, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1984
17. **Lubac, Henri de**, *Saint Anselme*, în *Recherches dans la foi*, p.82-124, Paris, Beauchesne, 1979

18. **Marion, Jean Luc,** *L'argument releve-t-il de l'ontologie?*, în *Questions cartésiennes* - Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 221-259
19. **Mazzarella P.,** *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padova, 1962
20. **Moreau, Joseph,** *Pour ou contre l'insensé* - Paris, Ed. Vrin, 1967
21. **Noica, Constantin,** *Devenirea întru ființă* - București, Ed. științifică și Enciclopedică, 1981, p.142-143
22. **Parodi M.,** *Il conflito dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, 1988
23. **Plantinga Alvin,** *God and other minds*, Cornell University Press,1990
24. **Pouchet R.,** *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itineraire Augustinien de l'âme a Dieu*, Paris, 1964
25. **Rémusat Charles de,** *Saint Anselme de Cantorbery* - Paris, Ed. Didier, 1853
26. **Rossi O.,** *Il primato della verita. Contributo all'analisi del pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Bari, 1988
27. **Salbego L.,** *„Essentia" nel De Trinitate di S.Agostino e nel Monologion di S.Anselmo,* in „Analecta Anselmiana", V, 1976, pp. 205-220
28. **Schmidt F.S.,** *Les corrections de Saint Anselme a son Monologion*, in „Revue Bénédictine", 50, 1938, pp. 194-205
29. **Sciuto Italo,** *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta,* Genova, 1991
30. **Séve,Bernard,** *La question philosophique de l'existence de Dieu,* p.15-79, Paris, Presses Universitaires de France, 1994
31. **Southern R.W.,** *Saint Anselm and his biographer. A study of Monastic Life and Thought 1059 -c.1130*, Cambridge, 1966
32. **Southern R.W.,** *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*, Cambridge, 1990
33. **Tilliette, Xavier,** *L'argument ontologique et l'histoire de l'onto-théologie* în *Archives de philosophie*, 25 (1962)

şi 26 (1963), reluat în *L'absolu et la philosophie – études sur Schelling* – Paris, Presses Universitaires de France, 1987
34. **Vanni Rovighi S.**, *S. Anselmo e la filosofia del sec.XI*, Milano, Fratelli Bocca – editori, 1949
35. **Vanni Rovighi S.**, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, 1987
36. **Vanni Rovighi S.**, *„Ratio" in sant' Anselmo d'Aosta, in Studi di filosofia Medievale*, vol. I, Milano, 1978, pp. 22-36
37. **Vignaux, Paul**, *Structure et sens du Monologion*, în *De Saint Anselme a Luther*, Paris, 1976, pp. 76-96
38. **Vignaux, Paul**, *Note sur le chapitre LXX duMonologion*, în *De Saint Anselme a Luther*, pp. 97-110
39. **Vignaux,, Paul**, *La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, în *De Saint Anselme a Luther*, pp. 111-130
40. **Vignaux Paul**, *Nécessité des raisons dans le „Monologion"*, în *„Revue des sciences Philosophiques et Theologiques"*, 64, 1980, pp. 3-25
41. **Vlăduţescu, Gheorghe**, *Comentariu la o critică a argumentului ontologic*, în *Immanuel Kant – 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Bucureşti, 1982, pp. 172-180
42. **Vlăduţescu, Gheorghe**, *Înainte şi după Anselm, postfaţă* la Anselm, *Proslogion*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1997, pp. 111-179
43. **Vuillemin, Jules**, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* – Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1971

IV. Traduceri în limba română din Sf. Anselm:
1. *Proslogion sau discurs despre existenţa lui Dumnezeu*, traducere din limba latină, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Ed. „Biblioteca Apostrof", Cluj, 1996
2. *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, ediţie bilingvă; traducere, studiu introductiv şi note de Emanuel Grosu, Iaşi, Ed. Polirom, 1997
3. *Proslogion*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină, postfaţă şi note de Gheorghe Vlăduţescu, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1997

Cuprins

Notă introductivă / 5

Sf.Anselm din Canterbury, *Monologion*
Prefaţă / 7
Cap. 1.Că există ceva mult mai bun, mai măreţ şi mai desăvârşit decât toate cele ce sunt / 10
Cap. 2. Despre acelaşi lucru / 13
Cap. 3. Că există o anumită natură prin care este tot ceea ce este şi care e desăvârşirea dintre toate cele ce sunt / 14
Cap. 4. Despre acelaşi lucru / 16
Cap. 5. După cum ea este prin sine şi celelalte prin ea, tot astfel ea este din sine şi altele din ea / 19
Cap. 6. Că ea nu este din voia cuiva cauza care conduce la fiinţă, şi totuşi nu prin nimic sau din nimic este; şi cum poate fi înţeles *a fi prin sine* şi *din sine* / 20
Cap. 7. În ce fel sunt toate celelalte prin aceasta şi din aceasta / 24
Cap. 8. Cum se cuvine înţeles că le-a făcut pe toate din nimic / 28
Cap. 9. Că acelea care sunt făcute din nimic,înainte de a se ivi existau întrucâtva în raport cu raţiunea celui care le-afăcut / 31
Cap. 10. Că acea raţiune este o anumită rostire a lucrurilor, tot aşa cum meşterul rosteşte mai întâi faţă de sine ceea ce urmează să facă / 32
Cap. 11. Că în asemănarea cu meşterul există totuşi o mare deosebire / 35
Cap. 12. Că rostirea esenţei supreme este esenţa supremă / 36

Cap. 13. Că toate îşi iau puterea din esenţa supremă, aşa cum prin ea sunt făcute / 37
Cap. 14. Că ea este în tot şi prin toate, iar toate sunt din ea, prin ea şi în ea / 38
Cap. 15. Ce se poate spune şi ce nu se poate spune despre ea în mod substanţial / 39
Cap. 16. Că totuna este pentru ea faptul că este dreaptă şi fiinţa dreptăţii: şi în acelaşi fel despre cele care se pot rosti în sens asemănător despre ea: şi că nici unul dintre aceste <nume> nu arată *cum*, *cât* şi *ce* este ea / 43
Cap. 17. Că ea este simplă, astfel încât toate cele care se pot rosti despre esenţa ei sunt unul şi acelaşi în ea; şi nimic nu se poate rosti despre ea în mod substanţial decât în ceea ce ea este / 45
Cap. 18. Că ea este fără început şi fără sfârşit / 46
Cap. 19. În ce fel nu a fost nimic înainte sau nu va fi în urma ei / 48
Cap. 20. Că ea este în orice loc şi în orice timp / 50
Cap. 21. Că ea nu este în nici un loc sau timp / 52
Cap. 22. Cum este ea în toate şi în nici un loc sau timp /56
Cap. 23. De ce poate fi mai bine înţeles că este „pretutindeni" decât că este „în orice loc" / 60
Cap. 24. De ce poate fi mai bine înţeles faptul că este „întotdeauna" decât acela că este „în fiecare timp" / 61
Cap. 25. Că ea nu este schimbătoare după accidente / 62
Cap. 26. Cum se cuvine rostit faptul că ea este substanţă, şi că ea este în afara oricărei substanţe şi este, în sens singular, ceea ce este / 64
Cap. 27. Că ea nu este cuprinsă în tratarea comună a substanţelor, şi totuşi este substanţă şi spirit individual / 65
Cap. 28. Că acelaşi spirit există în mod simplu, iar cele create – în comparaţie cu el – nu sunt astfel / 67
Cap. 29. Că rostirea lui este totuna cu el însuşi şi îi este consubstanţială, deoarece nu există două, ci un singur spirit / 69
Cap. 30. Că această rostire nu constă din mai multe cuvinte, ci este un singur Cuvânt / 71

Cap. 31. Că însuşi Cuvântul nu reprezintă o similitudine a celor făcute, ci un adevăr al esenţei, pe când cele făcute reprezintă o anume imitare a adevărului. Iar unele naturi sunt mult mai măreţe şi mai impunătoare ca altele / 72
Cap. 32. Că Spiritul suprem se rosteşte pe sine coetern cu Cuvântul / 75
Cap. 33. Că <ea> se rosteşte pe sine şi ceea ce face în mod consubstanţial Cuvântului unic / 77
Cap. 34. Cum pare să poată rosti prin Cuvântul său creatura / 80
Cap. 35. Că tot ceea ce este făcut este viaţă şi adevăr în Cuvântul şi în ştiinţa lui / 81
Cap. 36. În ce chip de neînţeles rosteşte sau ştie lucrurile făcute de el însuşi / 82
Cap. 37 Că tot ceea ce este el însuşi faţă de creatură, este şi Cuvântul lui, dar totuşi nu amândoi deodată într-un sens plural / 83
Cap. 38. Că nu se poate spune că sunt doi, deşi ar fi necesar să fie doi / 84
Cap. 39. Că acelaşi Cuvânt provine născându-se din Spiritul suprem / 86
Cap. 40. După cum unul este cu totul adevărat părinte, tot astfel şi celălalt este copil / 87
Cap. 41. Că acesta într-adevăr a născut, pe când celălalt, în acelaşi sens maxim al adevărului, este născut / 88
Cap. 42. Că unuia îi revine într-adevăr să fie născator şi Tată, pe când celuilalt – să fie născut şi fiu / 89
Cap. 43. Revizuirea <tezei> comuniunii celor doi şi a atributelor fiecăruia în parte / 91
Cap. 44 În ce fel esenţa unuia este şi a celuilalt / 93
Cap. 45. Că nu se poate spune mai bine că Fiul <este> esenţa Tatălui decât că Tatăl este esenţa Fiului şi că în acelaşi fel Fiul este virtutea, înţelepciunea şi altele asemănătoare ale Tatălui / 95
Cap. 46 De ce unele dintre cele care au fost expuse pot fi înţelese şi altfel / 96

Cap. 47 Că Fiul este înțelegerea înțelegerii și adevărul adevărului / 97
Cap. 48. Că Fiul este – și de ce este – înțelegere sau înțelepciune a memoriei și memorie a Tatălui și a memoriei / 98
Cap. 49. Că Spiritul suprem se iubește pe sine / 100
Cap. 50 Că aceeași iubire provine în mod egal și de la Tată și de la Fiu / 101
Cap. 51. Că fiecare dintre ei se iubește pe sine cu o iubire egală cu iubirea lui pentru celălalt / 102
Cap. 52 Că această iubire este atât de mare pe cât este însuși Spiritul suprem / 103
Cap. 53 Că totuna este iubirea cu el însuși, care este Spiritul suprem; și totuși ea însăși este un singur spirit, împreună cu Tatăl și Fiul / 104
Cap. 54 Că toată <iubirea> provine de la Tată, toată de la Fiu și totuși nu există decât o singură iubire / 105
Cap. 55 Că iubirea nu este Fiul acestora / 106
Cap. 56 Că numai Tatăl este născator și nenăscut, numai Fiul născut, și numai iubirea nu e nici născută, nici nenăscută / 107
Cap. 57. Că această iubire este necreată și creatoare, asemeni Tatălui și Fiului, și totuși ea împreună cu aceștia nu sunt trei, ci un singur creator necreat. și că Spiritul poate fi numit al Tatălui, ca și al Fiului / 108
Cap. 58. După cum Fiul este esența sau înțelepciunea Tatălui, în sensul că are aceeași esență sau înțelepciune ca și Tatăl, tot astfel Spiritul este esența sau înțelepciunea Tatălui și Fiului, și celelalte asemănătoare / 110
Cap. 59 Că Tatăl, Fiul și Spiritul lor se raportează egal unul la altul / 111
Cap. 60 Că niciunul nu lipsește din memoria, înțelegerea și iubirea celuilalt, căci fiecare este memorie, înțelegere și iubire și tot ceea ce este necesar să aparțină esenței supreme / 112
Cap. 61 Că totuși nu sunt trei, ci Unul, fie Tată, fie Fiu, fie Spiritul amândorura / 113
Cap. 62 De ce par să se nască din ei trei mai mulți fii / 114

Cap. 63. De ce nu există aici decât unul pentru fiecare, adică un singur Cuvânt şi numai din Tatăl / 115
Cap. 64. Deşi aceasta este inexplicabilă, ea se cuvine totuşi crezută / 118
Cap. 65. Cum s-a cercetat adevărul despre lucrul inefabil / 119
Cap. 66. Că prin mintea raţională se ajunge în cea mai mare măsură la cunoaşterea esenţei supreme / 121
Cap. 67. Că mintea însăşi este oglinda şi imaginea lui /122
Cap. 68. Creatura raţională a fost făcută pentru a o iubi pe ea / 123
Cap. 69. Că sufletul care o iubeşte pe ea întotdeauna va trăi cândva fericit / 125
Cap. 70. Că ea dăruieşte celui care o iubeşte fericirea veşnică / 127
Cap. 71. Că acela care o dispreţuieşte va avea parte de suferinţă eternă / 129
Cap. 72. Că orice suflet omenesc este nemuritor. Şi că va fi sau în suferinţă veşnică, sau vreodată cu adevărat fericit / 130
Cap. 73. Că nici un suflet nu este privat pe nedrept de binele suprem, şi se cuvine năzuit întru totul spre acesta / 131
Cap. 74. Că esenţa supremă trebuie sperată / 132
Cap. 75. Faptul că se cuvine crezut în ea înseamnă că se cuvine năzuit către ea crezând / 133
Cap. 76. Că se cuvine să credem în Tată şi în Fiu şi în Spiritul acestora, în acelaşi fel şi în fiecare şi în toţi trei deodată / 134
Cap. 77. Care credinţă este moartă şi care credinţă este vie / 135
Cap. 78. Că esenţa supremă poate fi cumva numită treime / 136
Cap. 79. Că ea însăşi este Dumnezeu, care domină singur peste toate şi stăpâneşte peste tot / 138

Postfaţă de Alexander Baumgarten / 141
Bibliografie / 153

Fiindcă pentru Spiritul suprem este totuna a şti şi a înţelege sau a rosti, este necesar ca el să ştie totul în acelaşi fel în care ştie ceea ce spune şi ceea ce înţelege. Prin urmare, toate sunt într-un fel, în Cuvântul lui, viaţă şi adevăr, şi astfel sunt în ştiinţa lui.

ISBN 973-9279-09-0

16.000 lei